

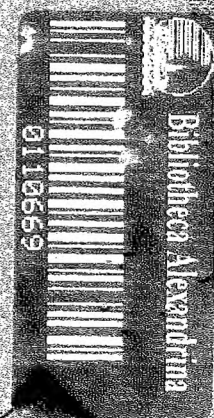
الموافقات

في
أصول الشريعة

أبولنجاق الشافعي

المجلد الثاني

دار
الكتاب العربي



الموافقات

2.

اصُول السَّرِيعَةِ

لابی اسحق، شاپوری

وهو الرقيم يسمى اللجم الغراط المالكى المتوفى ٧٩٠ هـ

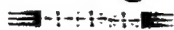
(وعایہ شرح جلیل)

باعتد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم:

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز



وقد عني بضبطه وتفصيله ووضع راجعه الاستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص
بلازمه الشرف

البحر الثاني

كتاب المقاصد

وهو القسم الثالث من الموافقات

المقاصد قسمان : مقاصد الشارع ومقاصد المكلف . والأول أربعة أنواع ٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان :

« أحدهما » يرجع الى قصد الشارع . « والآخر » يرجع الى قصد المكلف .
فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء (١) ، ومن جهة
قصده في وضعها للافهام ، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها ، ومن
جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها . فهذه أربعة أنواع

(١) أى بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ماعدها كأنه تفصيل له .
وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين ، فإن هذا في المرتبة الأولى
بالنسبة الى قصده في افهامها وأنها يراعى فيها معهود الامين في عرفهم وأساليبهم
مثلا ، وكذا بالنسبة الى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها وأن ذلك إنما يكون فيما
يطيقه الانسان من الافعال المكسوبة ، لاما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام
والشراب فلا يطلب رفعها مثلا ، وتفصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصودا
للتكليف به وما لا يصح ، وكذا بالنسبة الى قصده دخول المكلف تحت أحكام
التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها ، وأنها كلية لا تخص
بعضا دون بعض ، وأن الاعتبار في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حدده الشرع
لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف تائدا على
العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيلها خارجا عما رسمه الشرع له .
وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة ،
فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها ، كما سيأتى له بسط ذلك كله

ولنقدم قبل الشروع في المطالب (مقدمة كلامية) منسمة في هذا الموضوع :
وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذه
دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً . وليس هذا موضع ذلك .
وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة
بعلّة ألبتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى
معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختياراً كثر الفقهاء المتأخرين . ولما اضطررنا (١)
في علم أصول الفقه إلى إثبات العال للأحكام الشرعية ، أثبت ذلك على أن العال بمعنى
العلامات المعرفة للأحكام خاصة . ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة

والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد
استقراء لا ينازع فيه الرازي ، ولا غيره ، فإن (٢) الله تعالى يقول في بعثه
الرسل وهو الأصل : (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ
حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقل في أصل الخلقة :
(وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء
لِيُبْلِغَكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)
على وجه لم يسبق إليه رحمه الله

ويلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر . لأنك إذا
قسمت هذه المقاصد بما ذكره في الأصول تجد أنها تعد في مبادئ الفن . فمثلاً
تراهم يعدون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادئ ، ولا يخفى عليك
أن النوع الثالث — بجميع المسائل التي ذكرها فيه — من قبيل الكلام في المكلف
به وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخلاً تحت كسبه . وهكذا الباقي من الأنواع
الأربعة إذا تأملتها تجد أنها من المبادئ لا مقاصد الفن التي هي الأدلة . اللهم إلا على نوع
من التوسع في الأصول بأن كل ما اتبني عليه فقه فهو من أجزاء الأصول . ولا حاجة إليه
مع ظهور الغرض

- (١) أي ليتأني له القبول بالقياس وأنه دليل شرعي
(٢) أي ولا يأتى للرازي أن يقول في هذه العال العامة أنها علامات . ثم
لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلّة) في كتابه بمعنى الحكمة .

(الذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)

وأما التماثيل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصي،
كقوله بعد آية الوضوء : (ما يريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ يُرِيدُ
لِيُظْهِرْكُمْ وَيُؤَيِّسَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ) وقال في الصيام : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا
كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) وفي الصلاة : (إِنَّ الصَّلَاةَ (١) تَنْهَى
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) وقال في القبلة : (فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ
لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ) وفي الجهاد : (أُوذِيَ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَالِمُونَ) وفي
القصاص : (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ) وفي التقرير على
النوحيد : (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا
عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) والمقصود التنبيه

وإذا دل الاستقراء على هذا ، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم ، فنحن
نقطع بأن الامر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجملة (٢) ثبت
القياس والاجتهاد ، فلنجر على مقتضاه — ويبقى البحث في كون ذلك
واجباً أو غير واجب موكولاً الى علمه — فنقول والله المستعان :



(١) أخذ المعنى على أنه علة للامر بأقامة الصلاة . وتأمله
(٢) سيأتي له في كتاب الاجتهاد — في المسألة المباشرة — توسع في هذه الجملة وفي
تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح

النوع الأول

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى (١) ﴾

تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق . وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : « أحدها » أن تكون ضرورية . « والثاني » أن تكون حاجية . « والثالث » أن تكون تحسينية .

(فأما الضرورية) فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة . وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين .

والحفظ لها يكون بأمرين : « أحدهما » ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود (٢) . « والثاني » ما يدبر عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود ، كالإيمان (٣) ،

(١) سيأتى في المسألة الرابعة من السنة بيان واف للمقاصد الشرعية وتفريعها ومكملاتها وإن كان على نحو آخر

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها . ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم ، كالجنائيات . فلا يقال : إن مراعاتها من جانب الوجود ، مثل الصلاة وتناول الماء كولات مثلا هو مراعاة لها من جانب العدم ، إذ بفعل هذه الأشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مدتها أو لا تطرأ عليها العدم . فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضا مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى

(٣) قال في التحرير وشرحه : حفظ الدين يكون بحب الجهاد وبقوته .

والنطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما أشبه ذلك .
والعادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً ؛ كتناول (١)
المأكولات ، والمشروبات ، والملبوسات ، والمسكنات ، وما أشبه ذلك . والمعاملات (٢)
راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، والى حفظ النفس والعقل
أيضاً ، اكن بواسطة العادات . والجنايات — وبجمعها (٣) — الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر — ترجع الى حفظ الجميع من جانب العدم .

والعبادات والعادات قد مثلت . والمعاملات ما كان راجعاً الى مصلحة
الانسان مع غيره ، كانتقال الأملاك بدوس أو بغير عوض ، بالعقد على الرقاب
الى البدع ، ويقول الحنفية ان وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حرباً علينا ،
ولذلك لا يحارب الذمي والمسلم ، ولا تقتل المرأة والراهب ، وقبلة الجزية . وهذا
لاينا في أنه لحفظ الدين : اذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضى الى قتل اسلم أو فتنه
عن دينه اهـ

فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين فجعله مقصداً لجميع التكاليف
أصولها وفروعها . ولعله لا يوافق قوله بعد : (فانها اعادة في كل ملة) لأن ذلك قد
لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة الخ

(١) أى أصل تناول الغذاء الذى يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل . وسأأتى في
الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ أى عما يكون تركه غير محل بالنفس
والعقل ولكنه يؤدي الى الضيق والحرج . فالفرق بين المقامين واضح

(٢) أى بالتقدير الذى يتوقف عليه حفظ النفس والمال . فهى بهذا التقدير من الضرورى .
وهذا هو الذى عنه الأمدى بحمل المعاملات من الضرورى . أما معننى البيع مثلاً
فليس من الضرورى بل من الحساجى ، خلافاً لامام الحرمين . وبهذا يضح لك ما يأتى
للمؤلف في هذه المسألة والمألة التى تلها

(٣) بقوله متروكة والظاهر أنها مقدمة من تأخير وأن وضعها قبل قوله : (والعبادات
والعادات قد مثلت) وهى راجعة الى جميع ما تقدم مما يحفظ من جانب الوجود والعدم .
ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتأق به جميعه وتغيب سلبه من باب تكديل أبواب
الشريعة ، اذا من أمر ولا نهى الا يتأق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر —
ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع الى حفظ ما سبق من جانب العدم — ثم أكمل المقام
بالمشبه بالمعاملات والجنايات لأنه مثل أخيرها آتفاً . وسأأتى في المسألة السابعة من

النوع الأول مقاصد وضعت الشريعة ابتداء - (المسألة الأولى) ١٠

أو المنافع أو الأضرار . والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالا بطل فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح ، كالفحص والديات - للنفس ، والحد - للعقل ، وتضمن (١) قيم الأموال - للنسل ، والقطع والتضمن - للمال ، وما أشبه ذلك .

وبمجموع الضروريات خمسة . وهي : (٢) حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وقد قالوا إنها مزاعة في كل ملة (٣)

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتقرة اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطالب . فإذا لم تُراعَ دخل مبحث الكتاب في قوله : (وجامعها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ما يساعد على ما قررناه في فهم قوله هنا : (ويجمعها الخ)

(١) الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع لحد الزنا جلداً ورجماً ، لانه مؤد الى اختلاط الانساب ، المؤدى الى اقطاع النعم من الآباء ، المؤدى الى انقطاع النسل وارتفاع النوع الانساني من الوعود . وأما مقاله المؤانف فغير واضح .

(٢) ترتيبها من العالي للنازل هكذا : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل والمال - على خلاف في ذلك . فان بعضهم يقدم النفس على الدين

(٣) قال في شرح التحرير : حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء اه فبعد هذا لا يقال ان الشوكاني تأمل التوراة والانجيل فلم يجد فيها الا اباحة الخمر مطلقاً . على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسهم تحريمها عندهم . وعلى فرض صحة ما عزي للشوكاني - لو قيل ان الممنوع في جميع الشرائع ضياغ العقل رأساً والخمر تذهبه وقتاً ثم يعود ، لكان له وجه .

أما تريض الغنائم من الامم السابقة لحرق النار السبابة بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شئ منها فظاهر أنه ليس من اتلاف الانسان للمال . وكان تحريمها عليهم لحكمة تخلص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد . وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث : (ولم تحل لأحد قبلي) . وقصة : (فطقق مسحاً بالسوق والاعناق) ليس فيها اتلاف لها . بل اما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها يده لا بالسيف كما حققه الفخر ، واما أن يكون ذلك تقريباً الى الله باحب المال عنده لا كل الفقراء كما هو المشهور ، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله

على المكافين — على الجملة ^(١) — الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبالغ الفساد المعادى المتوقع في المصالح العامة

وهي جارية في العبادات، والمعادات، والمعاملات، والجنائات :

ففي العبادات كالرخص المحقة، بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر. وفي المعادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، ما كلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك. وفي المعاملات كالفراض ^(٢)، والمساقاة، والسلم، والغناء التوابع في العقد على المتبوعات، كثمرة الشجر، ومال العبد. وفي الجنائات كالحكم بالاث، والتدمية، والتسامة، وضرب الديّة على العاقلة، وتضمين الصنّاع، وما أشبه ذلك

(وأما التحسينات) فمنها ما الأخذ بها بايق من محاسن العادات، وتجنبُ الأحوال المندسات التي تنافها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق

وهي جارية فيما جرت فيه الأويان :

ففي العبادات كإزالة النجاسة — وبالجملة الطهارات كلها — وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك. وفي المعادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات، والإمراف والإقنار في المتناولات. وفي المعاملات كالنم من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلاء، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة

(١) أي ليس كل المكافين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات

(٢) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغير هامن الضروريات

الغنم كما اشرنا إليه فيما سبق، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الامثلة من خصوص ما كان له أصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلي واستثنى ذلك منه حتى عذر رخصة بالاطلاقات الاربعة السابقة

منصب الإمامة . وإن كان نفسه . وطالب العتق وتوابعه من السكينة والتدبير
وما أشبهها . وفي الجنائيات كنم قتل الحر بالعبد ، أو قتل النساء والعبيدان
والرهبان في الجهاد

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها . فهذه الأور راجعة
الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ، اذ ليس فقدانها بمُخلٍ
بأمر ضرورى ولا حاجي ، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين

(المسألة الثانية)

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم اليها ما هو كالتمتمة والتكملة ، مما لو فرضنا
فقدته لم يخل بحكمته الأصلية

فأما الأولى (١) فنحو النماز في القصاص . فإنه لا تدعو اليه ضرورة ،
ولا تظهر فيه شدة حاجة . واسكنه تكميلي (٢) . وكذلك نفقة المنزل ، وأجرة
المنزل ، وقراض المنزل (٣) ، والمنع من النظر الى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ،
ومنع الربا ، والورع اللاحق في المتهشمات ، وإظهار شعائر الدين ، كصلاة
الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة ، والقيام بالرهن والحمل والإشهاد في

(١) أى مرتبة الضروريات

(٢) أى إنما هو مكمل لحكمة القصاص : فإن قتل الاعلى بالادنى مؤد الى توران
نفوس العصبية ، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصد ما الشرع
منه . ومثله تحريم قليل المسكر ، لانه بما فيه من لذة الطرب يدعو الى الكثير المضيع
للعقل . فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير . فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض
(٣) أى ان هذه الامثلة الثلاثة مكمل للضرورى من مذهب المال

لطرفين . كما أن منع النظر للأجنبية مكمل للضرورى من حفظ النفس بالمنع من
الزنا ، لان النظر مقدمة للزنا وداعية اليه . وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل
الشرعى . وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذى هو ضرورى ، فان الزيادة

البيع ، إذا قلنا إنه من الضروريات
وأما الثانية فكاعتبار ^(١) السكف ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كله
لا تدعو اليه حاجة مثل الحاجة الى أصل النكاح في الصغيرة . وإن قلنا إن
البيع من باب الحاجيات ، فلا شهاد والرهن والحيل من باب التكملة . ومن ذلك
الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة ، وجمع المريض الذي يخاف
أن يغلب على عقله . فهذا وأمثاله كالكمال لهذه المرتبة ، إذ لو لم يُشرع لم يُجزل
بأصل التوسعة والتخفيف
وأما الثالثة فكآداب الأحداث ، ومندوبات الطهارات ، وترك إبطال
الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة ، والإفراق من طيبات المكاسب ،
والاختيار في الضحايا والعقيقة والعنق ، وما أشبه ذلك . ومن أمثلة هذه المسألة
أن الحاجيات كالنكاح للضروريات . وكذلك التحسينات كالتمكلة للحاجيات ،
فإن الضروريات هي أصل المصالح ، حسبما يأتي تفصيل ذلك بعد هذا
إن شاء الله تعالى

(المسألة الثالثة)

كل تكملة فلم - من حيث هي تكملة - شرطاً ، وهو أن لا يعود اعتبارها
على الأصل بالإبطال . وذلك أن كل تكملة يفضى اعتبارها الى رفض أصلها ،
جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل معتبر شرعاً . والورع تكميل
لما هو من نوعه : فإن كان في عبادة فمكمل لها . وإن كانت في عادة أو معاملة
فمكمل لذلك
(١) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلًا بدونهما لكنهما أشد
إفضاءً لدوام النكاح وتتمام اللفة بين الزوجين . وما به دوامه من مكملاته .

فلا يصح اشتراطها عند ذلك ، لوجهين :

(أحدهما) أن في إبطال الأصل إبطال النكلة ، لأن النكلة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف . فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي الى ارتفاع الموصوف ، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا . فاعتبار هذه النكلة على هذا الوجه مؤدّ الى عدم اعتبارها . وهذا محال لا يتصور . وإذا لم يتصور لم تُعتبر النكلة واعتبر الأصل من غير مزيد .

(والثاني) أننا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية ، إمكان حصول الأصلية أولى (١) لما بينهما من التفاوت وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهمٌّ كلى ، وحفظ المروءات مستحسن . فحُرِّمت النجاسات حفظاً للمروءات ، وإجراء لأهلها على محاسن العادات . فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس ، كان تناوله أولى

وكذلك أصل البيع ضروري ، ومنع الفرر والجهالة مكمل . فلو اشترط في الفرر جملة لانحسم باب البيع . وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية (٢) ، واشترط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات . ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسر ، منع من بيع المعلوم (٣) إلا في السلم . وذلك في الإجازات بمنتهى . فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها ، والإجارة محتاج

(١) أي تحصيلها أولى بالاعتبار ، فيجب أن تترجح على التكميلية . لأن حفظ المصلحة يكون بالأصل وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته . فإذا عارضته فلا تعتبر (٢) قد تكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لارضاع من لا مرضعة له وتربيته . وقد تكون حاجية وهو إلا كثر . ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات . باعتبار توقف حفظ أحد الضروريات الخمسة أو عدم الوقف

(٣) المقابل للحضور الغيبة . والمقابل للعدم الوجود . فإما أن يقول (واشترط وجود العوضين) ثم يقول : (منع بيع المعلوم إلا في السلم)

البيها ، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد . ومثله جارٍ في الاطلاع على المعوارت للمباذعة والمداواة وغيرها

وكذلك الجهاد مع ولاية الجور قال العلماء بمجوازه ، قال مالك : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين . فالجهاد ضروري ، والوالي فيه ضروري ، والعدالة فيه مكملة للضرورة ، والمكمل اذا غاد للأصل بالأبطال لم يعتبر . ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاية الجور (١) عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاية السوء (٢) فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة ، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة (٣) ، والعدالة مكملة لذلك المطلوب . ولا يبطل الأصل بالتكلفة

ومن إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورتها (٤) فإذا أدى ظالمه إلى أن لا تصلح - كاربض غير القادر - سقط المكمل . أو كان في إتمامها حرج ، ارتفع الحرج عن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة . وسنر العورة من باب محاسن

وهو ظاهر . وإما أن يقول كما قال أولاً يقول : (منع من بيع الغائب إلا في السلم) فيعترض عليه بأن بيع الغائب الموصوف جائز . ومقتضى قوله بعد : - (فاشترط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وان لم يحضر العوض أو لم يوجد) أن غرضه بقوله (واشترط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما ، ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولاً . فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه

(١) و(٢) قال رسول الله ﷺ ، الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، برأ كان أو فاجراً . والصلاة واجبة عليكم خائف كل مسلم ، برأ كان أو فاجراً ، وان عمل السكائر أخرجه أبو داود أقول قال صاحب كتاب الغماز اللباز في الموضوعات : حديث الصلاة خلف كل بر وفاجر قد ورد من طرق . قال الدارقطني والعقيلي ليس في ذلك شيء . يصح عنه ﷺ . وسئل أحمد عنه فقال : مانعه أه

٣ ، أي المكمل للضرورة كما سبق له . والعدالة في الإمام مكملة لهذا المكمل ٤ ، المناسب (الضرورة) أي أن الصلاة من الضرورات الخمس وهذا القيام بمكمل لها

١٦ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداءً (المسألة الرابعة)

العلاقة . فلو طلب على الإطلاق اعتذر أداؤها على من لم يجد سائراً ، الى أشياء من هنا القليل في الشريعة تفوق الحصر . كلها جار على هذا المطلوب وانظر فيما قاله الغزالي في الكتاب المستظهر في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة واحمل عليه نظائره

﴿المسألة الرابعة﴾

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية
فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق ، لاختلاً باختلاله بإطلاق . ولا يلزم من اختلالها اختلال الضروري بإطلاق . نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما . وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما . فلذلك إذا حوفا على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي . وإذا حوفا على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني ، إذا (١) ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي ، وأن الحاجي يخدم الضروري . فان الضروري هو المطلوب (٢)

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها

- (أحدها) أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي
- (والثاني) أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق
- (والثالث) أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري
- (والرابع) أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما

١٠. أصل الأصل (اذ) ، لا (إذا) ، كما يفيد السياق
٢٠. أي الأصل والأصل في الطلب والبالكل مطلوب . وسيأتي له ما يفسره في آخر المسألة

الضروري أصل للحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمهما . وقد ينعكس ١٧

(والخامس) أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضرورة
﴿ بيان الأول ﴾ أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة
المذكورة فيما تقدم . فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها ، حتى إذا
انخرمت لم يبق للدنيا وجود - أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف -
وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى . ولو عدم المكلف لعدم من
يتدين . ولو عدم العقل لارتفع التدين . ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء .
ولو عدم المال لم يبق عيش - وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به
المالك من غيره إذا أخذه من وجهه . ويستوى في ذلك الطعام والشراب واللباس
على اختلافها ، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات - فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء .
وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة
وإذا ثبت هذا فالأمر الحاجية إنهاهي حائمة حول هذا الحى ؛ إذ هي
تتردد على الضروريات تكملها ، بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات ،
ونميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور ، حتى تكون جارية على وجه
لا يميل إلى إفراط ولا تفريط

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الفرر والجهالة في البيوع ، وكما نقول
في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض ، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعاً ،
ويجوز له ترك الصيام في وقته إلى زمان صحته ، وكذلك ترك المسافر الصوم

١٨ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الرابعة)

وشطر الصلاة ، وسائر ما قسم في التمثيل ، وغير ذلك . فإذا فهم هذا لم يرتب
المائل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية
وهكذا الحكم في التحسينية ؛ لأنها تسكمل ما هو حاجي أو ضروري .
فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر . وإذا كملت ما هو حاجي فلحاجي مكمل
الضروري ، والمكمل للمكمل مكمل . فالتحسينية إذا كفرع للأصل الضروري
ومبنى عليه

فبيان الثاني يظهر ما تقدم ، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل
المقصود ، وأن ما سواه مبنى عليه كوصف من أوصافه ، أو كفرع من فروعه ، لزم
من اختلاله اختلال الباقيين ؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى
فلفرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجملة والفرد .
وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار الماتة فيه ؛ فإن ذلك من أوصاف
القصاص ، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف . وكما إذا سقط عن المنس
عليه أو الخائض أصل الصلاة . لم يمكن أن يبقى عليها حكم القراءة فيها ، أو
التكبير ، أو الجماعة ، أو الطهارة الحديثة أو الخبثية . ولو فرض أن ثم حكما هو
ثابت لا مرفارفع ذلك الأمر ، ثم بقي الحكم مقصوداً لذلك الأمر ، كان هذا
فرض محال . ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها
ومكمل ، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك ؛ لأنها من أوصاف الصلاة
بالفرض . فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع ، وأوصافها بخلاف ذلك
وكذلك قول إذا كان أصل الصلاة منهيّاً عنه قصداً ، أو الصيام كذلك ،
كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار ، والنهي عن الصيام في العيد ، فكل ما تنصف
به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي ، من حيث نهى عن أصل الصلاة
لأنها هيئة اجتماعية في الواقع ؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك .

الضرورى أصل للحاجى والتحسينى . فيلزم من عدمه عدمهما . وقد ينعكس ١٩

ولا تكون منهيًا عنها الا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكالات تحت
النهى باندراج الكل

ولا يقال : إن هذه الأشياء حقائق فى أنفسها لا تكون منهيًا عنها بذلك
الاعتبار ، فلا يلزم أن تكون منهيًا عنها مطلقا . وإذا لم تكن منهيًا عنها على
الاطلاق ، لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هى تابعة له . فلا يلزم من اختلال الأصل
اختلال الفرع كما أصلت . وأيضا فإن الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة :
كالطهارة مع الصلاة . وقد ثبتت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد ، كجر الموصى
فى الحج على رأس من لا شعر له . فالأشياء إذا كان لها حقائق فى أنفسها فلا
يلزم من كونها وضعت مكملة أن ترتفع بارتفاع المكمل

لأننا نقول : إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران : إعتبار من حيث
هى من أجزاء الصلاة ، وإعتبار من حيث أنفسها . فأما إعتبارها من الوجه
الثانى فليس الكلام فيه . وإنما الكلام فى اعتبارها من حيث هى أجزاء مكملة
للصلاة . وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف . ومن المحال بقاء الصفة
مع انتفاء الموصوف ؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا . فكذلك ما كان فى
الاعتبار مثله . فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل .
وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر . ولكن إن فرضنا كون الوسيلة
كالوصف للمقصود بكونه موضوعا لأجله^(١) ، فلا يمكن — والحال فيه — أن
تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد ، إلا أن يدل دليل على الحتم ببقائها^(٢) . فتكون
(١) كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة ، لا يبقى هذا الطلب إذا ارتفع
طلب الصلاة

(٢) أى بقاء طلبها . أى فإذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها
وسيلة الى مقصد آخر ، فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصودا لنفسه ومقصودا
ليكون وسيلة لغيره باعتبارين . فالوضوء مثلا عبادة مقصودة فى نفسها ، وسيلة
الى مقصد آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا . قد لا يكون

٢٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الرابعة)

إذ ذاك مقصودة لنفسها. وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة الى مقصود آخر فلا امتناع في هذا . وعلى ذلك يحمل إمرار موسى على شعر من لاشعرله وبهذه القاعدة يصح القول بإمرار موسى على رأس من ولد مخنونا بناء على أن تم ما يدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه ، والألم يصح . فالقاعدة صحيحة . وما اعترض به لا تقض فيه عليها . والله أعلم بغيبه وأحكامه

(بيان الثالث) أن الضرورى مع غيره كالوصوف مع أوصافه . ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فكذلك في مسائلنا لأنه يضاويه

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها (١) لا مر ، لا يبطل أصل الصلاة

وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والفرق ، لا يبطل أصل البيع ، كافي الخشب والثوب المحشو ، والجوز ، والتسطل ، والأصول المغيبة في الأرض ؛ كالجزر واللفت ، وأسس الحيطان ، وما أشبه ذلك

وكذا لو ارتفع اعتبار المائلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص . وأقرب الحقائق اليه الصفة مع الموصوف . فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها ، كذلك ما نحن فيه . اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءا من ماهية الموصوف ، فعلى ذلك ركن من أركان الماهية ، وقاعدة من قواعد ذلك الأصل . وينخرم الأصل بانحرام قاعدة من قواعد ، كافي الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة ، فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانحرام شيء منها ، بالنسبة الى القادر عليها . هذا لا نظر فيه . والوصف الذى شأنه هذا ليس من الحسنات ولا من

طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوبا . ولكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفا للغير ، فاعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل اليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التى تعتبر فيها مكملة لغيرها

(١) أى ما ليس رسناً فيها كما يأتى بيانه

الضروي أصل للحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمها . وقد يتعكس ٢١

الحاجيات ولا من الضروريات

لا يقال : إن من أوصاف الصلاة مثلاً الكمالية أن لا تكون في دار مقصورة . وكذلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكنٍ مقصورة ، وما أشبهه . ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة . فقد عاذ بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف

لأننا نقول : من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فعلى هذا الأصل المقرر فبني ومن قال بالبطلان فبني على اعتبار هذا الوصف كاللحاق ، فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها ، من حيث كانت أركانها كلها — التي هي أكوان — غصباً لأنها أكوان حاصلة في الدار المقصورة . وتحريم الأصل إنما يرجع إلى تحريم الأكوان ، فصارت الصلاة نفسها منهيًا عنها ، كالصلاة في طرق النهار ، والصوم في يوم العيد

وكذلك الذكاة حين صارت السكين منهيًا عن العمل بها لأن العمل بها غصب ، كان هذا العمل المبيح وهو الذكاة منهيًا عنه . فصار أصل الذكاة منهيًا عنه . فساد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار . ويتصور هنا للنظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المقصورة . ولكنها غير قلادة في أصلنا المذكور ، إذ لا يتصور فيه خلاف ، لأن أصله عقلي . وإنما يتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به (١)

﴿ بيان الرابع ﴾ من أوجه :

« أحدها » أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكيد الاعتبار . فالضروريات أكدها ثم قايها الحاجيات والتحسينات . وكان مرتبة بعضها ببعض ، كان في إبطال الأخف جرأة على ما هو أكد منه . ومن سئل للإخلال به ، فصار الأخف كأنه حتى للأكده ، والرائع حول الحى يوشك أن يقع فيه . فالخل بما هو مكمل للخلل بالمكمل من هذا الوجه . (٢) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لا صلبها : هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية ؟

ومثال ذلك الصلاة ، فإن لها مكملات وهي هنا سوى الأركان والفرائض .
ومعلوم أن المحل بها متطرق للأخلال بالفرائض والأركان ، لأن الأخلال
طريق إلى الأتقيل . ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام :
« كَأَلَّا نِمِ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ (١) » وفي الحديث : « لَمَنْ أَلَّهِ
السَّارِقُ بِسَرِقِ الْبَيْضَةِ فَتَقَطَّعَ يَدُهُ ، وَبَسَّرِقُ الْجَبَلِ فَتَقَطَّعَ يَدُهُ (٢) » وقول
من قال : إني لأجعل بيني وبين الحرام سترة من الحلال ولا أحرّمها
وهو أصل مقطوع به متفق عليه ، وحمل ذكره القسم الثاني من
هذا الكتاب

فالتجريء على الأخلال بالأخلال به مريض للتجرؤ على ما سواه . فكذلك
المتجرئ على الأخلال بها يتجرأ على الضروريات . فإذا قد يكون في إبطال
الكلمات بإطلاق ، إبطال الضروريات بوجه ما

ومعنى ذلك أن يكون تاركا للكلمات ومخلّا بها بإطلاق ، بحيث لا يأتي
بشيء منها ، وإن أتى بشيء منها كان نزرا ، أو أتى بجملة منها إن تعددت ، إلا أن
الاكثر هو المتروك والمخلّ به . ولذلك لو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة
لم يكن في صلاته ما يستحسن ، وكانت إلى اللعب أقرب . ومن هنا يقول
بالبطلان في ذلك من يقوله . وكذلك تقول في البيع : إذا فات فيه ما هو من
المكملات كانتغاء الفرر والجهالة ، أو شك أن لا يحصل المتعاقدين أو لأحدهما
مقصود ، فكان وجود العقد كعدمه ، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده .
وكذلك سائر النظائر

« والثاني » أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو أكدها كالنفل بالنسبة إلى
ما هو فرض ، فستر العمرة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالندوب

(١) ذكره في التيسير عن الحنفية بلفظ : « كَأَلَّا نِمِ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ »
(٢) متفق عليه

الضروري أصل للحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمهما . وقديهما كس ٢٣

اليه . وكذلك قراءة السورة ، والتكبير ، والتسبيح ، بالنسبة الى أصل الصلاة . وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس ، ولا مملوك للغير ، ولا مفقود الذكاة ، بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل . وكذلك كون المبيع معلوما ، ومنتهجا به شرعاً ، وغير ذلك من أوصافه ، بالنسبة الى أصل البيع كالنافلة وقد تقرّر - في كتاب الأحكام - أن المندوب اليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل . فلا خلال بالمندوب مطلقاً يشبه الأخلال بالركن من أركان الواجب ، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخل بما هو بمنزلة أو شبيهه به . فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما

« والثالث » أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات ؛ وذلك أن كمال الضروريات - من حيث هي ضروريات - إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة ، من غير تضيق ولا حرج ، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الاخلاق موقرةً الفصول ، مكلة الأطراف ، حتى يستحسن ذلك أهل العقول . فإذا أخل بذلك ليس قسم الضروريات بنسبة الحرج والعنت ، وأنصف بضد ما يستحسن في العادات ، فصار الواجب الضروري متكافئ العمل ، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة . وذلك ضد ما وضعت عليه . وفي الحديث : « بُعِثْتُ لَأَتِمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (١) » فكأنه لو فرض فقدان

(١) أخرجه في الجامع الصغير عن أبي هريرة بلفظ : « إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق » عن البخاري في الأدب والحاكم والبيهقي في الشعب . قال العزري وفي رواية : (مكارم الأخلاق) . وخرّج العراقي . بعثت لأتمم مكارم الاخلاق . عن أحمد والبيهقي والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة أيضاً

٢٤ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الرابعة)

المكملات لم يكن الواجب واقماً على مقتضى ذلك . وذلك خلل في الواجب ظاهر .
أمّا إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقماً في بعض ذلك (١) وفي يسير منه ،
بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته ، ولا يفلق باب السعة عنه ، فذلك لا يخل
به . وهو ظاهر

« والرابع » أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري
ومؤنس به ، ومحسن لصورته الخاصة : إمامة له ، أو مقارناً ، أو تابعاً . وعلى كل
تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه ، فهو أحري أن يتأدى به الضروري على
أحسن حالاته

وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم ،
فاذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه اليه ، فاذا أحضر نية التعبد أثمر
الخشوع والسكون . ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم
القرآن ، لأن الجيم كلام الرب المتوجه اليه ؛ وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله
تغيبه للقلب ، وإيقاظ له أن يفعل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه .
وهكذا الى آخرها . فلو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجاً للمصلي واستدعاءً
للحضور ؛ ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة

وفي الاعتبار في ذلك أن جمعت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر
مقرون بعمل ، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد ، وهو الحضور مع
مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والالتقياد ، ولم يخلُ وضع من الصلاة
من قول أو عمل ، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان
فأنت ترى أن هذه المكملات الدائرة حول حى الضروري خادمة له ومقوية
لجانبه . فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها . وعلى هذا

(١) أى بحيث لا يقال فيه انه اختل باطلاق ، كما هو أصل الدعوى

للترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها
﴿ بيان الخامس ﴾ ظاهرهما تقدم ، لأنه إذا كان الضروري قد يحتل باختلال
مكملاته ، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة ، ولأنه إذا كانت زينة لا يظير حسنه
إلا بها ، كان من الأحق أن لا يخل بها
وهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة ، المحافظة على الأول
منها وهو قسم الضروريات . ومن هنالك كان مرأى في كل ملة ، بحيث لم تختلف
فيه المأل كما اختلفت في الفروع . فهي أصول الدين ، وقواعد الشريعة ،
وكليات الملة

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين : من جهة مواقع الوجود ،
ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها
﴿ فأما النظر الأول ﴾ فإن المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هما -
لا يتخلص كونها مصالح محضة . وأعني بالمصالح ما يرجع الى قيام حياة الانسان
وتمام عيشه ، ونبله ما تقتضيه أوصافه للشهوانية والعقلية على الأطلاق ، حتى
يكون منعاً على الأطلاق . وهذا في مجرد الاعتماد لا يكون ؛ لأن تلك المصالح
مشوبة بتكاليف ومشاق ، قلت أو كثرت ، تقترب منها ، أو تباعد ، أو تلحقها ؛
كلأكل ، والشرب ، واللبس ، والسكنى ، والركوب ، والنكاح ، وغير ذلك (١) .
فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود ؛ إذ ما

٢٦ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الخامسة)

من مفسدة تُفرض في العادة الجارية ، إلا ويقترب بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق والالطف ونيل اللذات كثير . ويدلك على ذلك ما هو الأصل : وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين ، والاختلاط بين القبولين ؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك . وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق . وأصل ذلك الأخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص . قال الله تعالى : (وَنَبِّئُكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً) (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) وما في هذا المنفى . وقد جاء في الحديث : « حُمِّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ ، وَحُمِّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ (١) » فأيذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى

فإذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب : فإذا كان الغالب جهة المصلحة ، فهي المصلحة المفهومة عرفاً . وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً . ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة ؛ فإن رجعت المصلحة فطوب . ويقال فيه إنه مصلحة . وإذا غلبت جهة المفسدة فهروب عنه . ويقال إنه مفسدة - على ما جرت به العادات في مثله . فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى (٢) وقسمة غير هذه القسمة

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية ، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية

✽ وأما النظر الثاني (٣) فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ، فالمصلحة كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد ، فهي المقصودة

(١) تقدم (ج ١ ص ١٠٤)

(٢) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده ، لانه باعتبار تعلق الخطاب ، لامن حيث مواقع الوجود

(٣) سياقتي تقييد هذا النظر في المسألة الثانية

ليس في الدنيا محض مصالحة ولا مفسدة . والمقصود للشارع ما غلب منها ٢٧

شريعاً ، ونتحصيها وقم الطالب على العباد ، ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل ، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود ، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا . فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطالبه

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر الى المصالحة في حكم الاعتماد ، فرفعها هو المقصود شريعاً ، ولا جله وقم النهي ، ليكون رفعها على أتم وجوه الأمكان العادي في مثالها ، حسبما يشهد له كل عقل سليم . فإن تبعها مصالحة أولدة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب في المحل . وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي ، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر .

فالخاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة (١) غير مشوبة بشيء من المفسد ، لا قليلاً ولا كثيراً . وإن توهّم أنها مشوبة ، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك ، لأن المصالحة المغلوبة (٢) أو المفسدة المغلوبة (٣) إنما المراد بها ما يجري في الاعتماد الكسبي من غير خروج الى زيادة تقتضى التفتت الشارع اليها على الجملة . وهذا المقدار (٤) هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام

والدليل على ذلك أمران : «أحدهما» أن الجهالة المعالومة (هـ) لو كانت مقصودة للشارع — أعنى معتبرة عند الشارع — لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق ، ولا مهنياً عنه بإطلاق . بل كان يكون مأموراً به من حيث المصالحة ، ومنهياً عنه من حيث المفسدة . ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك

- (١) لأنه إنما نظر فيها الى الجهة الغالبة لا غير والغي مقابلها فلا التفات اليه وكأنه عدم . لأنه غير جار في الاعتماد الكسبي الذي جعله الشرع ميزاناً للمصالحة والمفسدة (٢) و (٣) لعل الاصل (الغالبة) فيها (٤) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتماد الكسبي (٥) لعلها الجهة المغلوبة

٢٨ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الخامسة)

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي ؛ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر ، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها ، وما أشبه ذلك . فكان يكون الإيمان — الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف — منهيًا عنه ، من جهة ما فيه من كسر النفس من إطلاقها ، وقطعها عن نيل أغراضها ، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيه لها . وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف ، ونغمتها بالشهوات من غير خوف ، مأمورًا به أو مأذونًا فيه ؛ لأن الأمور الملهية والمخرجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجملة . وكل هذا باطل محض . بل الإيمان مطلوب بإطلاق . والكفر منهي عنه بإطلاق . فبل على أن جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان ، وجهة المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران ، غير معتبرة شرعاً . وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعاً

« والثاني » أن ذلك لو كان مقصوداً الاعتبار شرعاً ، لكان تكليف العبد كالتكليف بما لا يطاق . وهو باطل شرعاً . أما كون تكليف مالا يطلق بإطلاقاً شرعاً فمعلوم في الأصول . وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجحة . وقد أمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجحة ، لكن على وجه يكون فيه منهيًا عن إيقاع المفسدة المرجوحة . فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهي عن إيقاعه معاً . والجهتان غير منفكتين ، لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متحضضة . فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معاً . فقد قيل له « افعل » « ولا تفعل » لفعل واحد أي من وجه واحد في الوقوع ، وهو عين تكليف مالا يطلق

لا يقال : أن المصلحة قد تكون غير مأمور بها ، ولكن مأذوناً فيها . فلا يجتمع الأمر والنهي معاً . فلا يلزم المحذور

لأننا نقول : إن هذا لا يطرد في جميع المصالح ، فإن المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها ، يصح أن تكون مأموراً بها . وإن سلم ذلك فلا إذن مضاد للأمر والنهي

ليس في الدنيا محض مصلحة ولا مفسدة . والعقود للشارع ماغلب منها ٢٩

معاً ، فإن التخيير منافع لعدم التخيير ، وهما واردان على الفعل الواحد . فورد الخطاب بهما معاً خطاب بما لا يستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به (١) . وهما أردنا بياناً ، وليس هذا كالصلاة في الدار المنصوبة ، لأن مكان الانفكاك بأن يصلى في غير الدار ، وهذا ليس كذلك

فإن قيل : إن هذا التقدير (٢) مشير لما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشر ليس بمقصود الفعل ، وإنما المقصود الخير . فإذا خلق الله تعالى خلقاً بمنزلة خير بشره ، فالخير هو الذي خلق الخلق لأجله . ولم يخلق لأجل الشر وإن كان واقعاً به . كالطبيب عندما إذا سقى المريض الدواء المرّ البشع المكروه . فلم يسقه إياه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه ، بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة . وكذلك الأيلام بالفصد والحجامة وقطع العضو المتأكل ، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار . فكذلك عندما جيم ما في الوجود من المفسدات المسببة عن أسبابها . فما تقدم شبيه بهذا ، من حيث قلت : إن الشارع - مع قصده التشريع لأجل المصلحة - لا يقصد وجه المفسدة ، مع أنها لازمة للمصلحة . وهو أيضاً مشير إلى مذاهب المعتزلة القائلة بأن الشرور والمفسدات غير مقصودة الوقوع ، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقى التكويني . وليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا في القصد التشريعي . وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتب الأوامر والنواهي . ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق

(١) إنما قيد بهذا حتى لا يعترض بأن إيقاعه لا ينافي التخيير كما لا ينافي الطلب . أما عدم إيقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط . فالتنافي إنما يحصل مع اعتبار هذا القيد (٢) لعله التقرير

٣٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداءً (المسألة الخامسة)

بإطلاق ، حسبما تبين في موضعه . فكل ما شرع لطلب مصلحة أو دفع مفسدة ، فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك . وإن كان واقعاً بالوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة . لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء . وحكم التشريع أمر آخر ، له نظر وترتيب آخر ، على حسب ما وضعه . والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع ، أو عدم الوقوع ، وإنما هذا قول المعتزلة . وبطلانه مذكور في علم الكلام . فالقصد التشريعي شيء . والقصد التلطي شيء آخر . لا ملازمة بينهما

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة^(١) عن حكم الاعتقاد ، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع ، ففي ذلك نظر . ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخلص الحكم فيه بحول الله مثاله أكل الميتة المضطر ، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً ، وقتل المقاتل ، وقطع القاطم . وبالجملة المقوبات والحدود للزجر ، وقطع اليد المتأكلة ، وقلم الضرس الوجمة ، والإبلام بقلم العروق والقصد وغير ذلك ، للتداوي . وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً . وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة

فلا يخلو أن تنسوي الجهتان ، أو ترجح إحداها على الأخرى فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر ، إذا ظهر رى بمقتضى الأدلة . ولعل هذا غير واقع في الشريعة . وإن فرض وقوعه

(١) أى بان تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الأدلة

فلا ترجيح الا بالشئ من غير دليل . وذلك في الشرعيات باطل باتفاق .
وأما أن قصد الشارع متعلق بالطرفين معاً : طرف الإقدام ، وطرف الإحجام
فغير صحيح ؛ لأنه تكليف مالا يطاق ، اذ قد فرضنا تساوي الجهتين على
الفعل الواحد . فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً . ولا يكون أيضاً التساوي
غير متعلق بواحدة منهما ؛ اذ قد فرضنا أن ^(١) توارد الامر والنهي معاً . ونما
كلمن على القصد على الجملة — حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى ؛ إذ لا أمر
ولا نهى من غير اقتضاء . فلم يبق الا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى .
ولم يتبين ذلك للمكلف . فلا بد من التوقف ^(٢)

وأما إن رجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال : إن قصد
الشارع متعلق ^(٣) بالجهة الأخرى ؛ إذ لو كان متعلقاً بالجهة الأخرى لما صح
الترجيح ، ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف . وذلك غير
صحيح مع وجود الترجيح . ويمكن أن يقال : إن الجهتين معاً عند المجتهد
معتبرتان ؛ إذ كل واحدة منهما بمحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع .
ونحن إنما قلنا بما ينقدح ^(٤) عندنا أنه مقصود للشارع ، لا بما هو مقصود
في نفس الأمر . فراجع — وإن رجحت — لا تقطع إمكان

(١) لعل كلمة أن زائدة وقد فرض ذلك بقوله (وبالجملة على ما تعارضت فيه الأدلة)

(٢) أي أو التخيير ، كما ذكره عند تعارض الأدلة وتساويها

(٣) لعل صوابها غير متعلق . يعني وحيتد ظن الشارع الاجتهاد واحدة
تقصد بالطلب . فن أصابها أصاب وله أجران ، ومن أخطأها قد أخطأه أجر .
وهذا القول للخطئة

(٤) فالحكم الشرعي — بالنسبة للمجتهد ومن يقلده — هو ما اقتدح في نفس
المجتهد ، وحيتد يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة . وهذا هو رأي
المصوبة حيث قالوا ان كل صورة لاص فيها ليس لما حكم معين عند الله بل ذلك
تابع لظن المجتهد . وعلى هذا يكون الامكان الثاني مبني على قاعدة المصوبة
والامكان قبله على قاعدة الخطئة . فلهذا في النسخة تحريفاً فيما يأتي له بعد .

٣٢ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة السادسة)

كون الجهة الاخرى هي المقصودة للشارع . إلا أن هذا الامكان مطروح في التكليف إلا عند تساوي الجهتين ، وغير مطروح في النظر . ومن هنا نشأت (١) قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ . والأمكن الأول جارٍ (٢) على طريقة المصوبين ، والثاني جارٍ (٣) على طريقة المخطفين

وعلى كل تقدير فالذي يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً (٤) عند اجتماعها مع الجهة الراجحة ، إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد . فكان تكليفاً بما لا يطاق . وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها ، سواء علمنا أقلنا إن كل مجتهد مصيب أم لا . فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجاً عنه . فالقياس مستمر ، والبرهان مطلق في القسمين . وذلك ما أردنا بيانه فان قيل : أفلا تكون الجهة المغلوطة مقصودة للشارع بالقصد الثاني ؟ فان مقاصد

الشارع تنقسم الى ذينك الضربين

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول . فاذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني . وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

المسألة السادسة

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين : « دنيوية » و « أخروية » . وتقدم الكلام على الدنيوية ، اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية . فنقول إنها على ضربين :

(أحدهما) أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالأخرى ، كنعم أهل الجنان ، وعذاب أهل الخلود في النيران — أعادنا الله من النار . وأدخلنا الجنة

(١) لانه لا أولاً أنه يجوز أن تكون الجهة الاخرى معتبرة ، ما كان لمن يیده دليل قائم على إحدى الجهتين أن يراعى الجهة الاخرى ويبنى عليها حكماً

(٢) و (٣) علمت ما فيهما

(٤) أى في التكليف ، لأن هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده

برحمته

(والثاني) أن تكون ممتزجة . وليس ذلك إلا بالنسبة الى من يدخل النار من الموحدين ، في حال كونه في النار خاصة . فاذا أدخل الجنة برحمة الله رجع الى القسم الأول . وهذا كله حسبما جاء في الشريعة ؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال ، وإنما تتلقى أحكامها من السمع .
أما كون هذا القسم الثاني ممتزجاً فظاهر ؛ لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود ، ولا محلّ الايمان . وتلك مصلحة ظاهرة . وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم ، وأعمالهم لم تتمحض للشر خاصة ، فلا تأخذهم النار أخذاً من لاخير في عمله على حال . وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الايمان والأعمال الصالحة . ثم الرجاء المعلق بقلب المؤمن راحةً ما ، حاصلة له مع التعذيب ؛ فهي تُنفّس عنه من كرب النار . الى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة ، من استقرارها ألفاها .

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة ، كقوله تعالى : (لَا يَفْتَرُ عَنْهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) وقوله : (فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِنْ نَارٍ) الآية ! وقوله : (لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى) وهو أشد مبهانك ، الى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة . وفي الجنة آيات آخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا مفسدة ؛ كقوله : (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ) - إلى قوله : لَا يَسْمُهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرِجِينَ) وقوله : (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) إلى غير ذلك مما هو معلوم . وقد بين ذلك ربنا بقوله في الجنة : «أَنْتِ رَحْمَتِي»^(١) وفي النار : «أَنْتِ عَذَابِي»^(٢)

(١) و (٢) روى البخارى عن أنى هريرة قال صلى الله عليه وسلم : «تحتاج الجنة والنار . فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين . وقالت الجنة لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم ؟ . قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي . وقال للنار أنت عذابى أعذب بك من أشاء من عبادى الخ الحديث»

٣٤ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة السادسة)

فسمى هذه بالرحمة مبالغة . وهذه بالعذاب مبالغة .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا ؟ وقد ثبت أن في النار دَرَكَاتٍ بعضها أشدُّ من بعض ، كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَجاتٍ بعضها فوق بعض ، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضَحَضاح — مع أنه من المخلَّدين . وجاء أن في الجنة من يُحرَّم بعض نعيمها ؛ كالذي يموت مُدْمِنَ خمر ولم يتب منها . وإذا كانت درجات الجحيم — أعاذنا الله منها — بعضها أشد ، فالذي دون الأشد أخف من الأشد . والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصل مصلحةً ما . وأيضاً فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يتوهم فوقه خفيف ، كما أنه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه . وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما ، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب . كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر ؛ فإن الجزاء على حسب العمل . وإذا كان عمل الطاعة قليلاً بسبب كثرة المخالفة ، كان الجزاء على تلك النسبة . ومعلوم أن رتبة آخر من يدخل الجنة ، ليست كرتبة من لم يعص الله قط ودأب على الطاعات عمره . وإنما ذلك لأجل عمل الأول السبي ، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كدَّره عليه كثرة المخالفة . وهذا معنى مما رُجِّع المفسدة . فإذا كان كذلك فالقسمان معاً قسمٌ واحدٌ (١)

فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألْبَتَّ أن تكون الجنة بمنزلة النعيم بالعذاب ، ولا أن فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه . هذا مقتضى نقل الشريعة . نعم العقل لا يحيل ذلك ؛ فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول . كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلَّدين رحمة تقتضي مصلحة ما . ولذلك قال تعالى : (لَا يَفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) فلا حالة هنالك ليستريحوا إليها وإن قلت . كيف وهي دار العذاب ؟ عياداً بالله منها . وما جاء في حرمان الحر فذلك راجع إلى معنى المراتب . فلا يجد من يُحرَّمها ألماً يفقدها .

(١) لا بد فيه من الاتِّزاج كماله الدنيا

كما لا يحد الجميع المأً بفقد شهوة الولد . أما المخرح إلى الضحضاح فأمر خاص ، كشهادة خزيمة ، ^(١) وعناق أبي يردة ^(٢) . ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية

غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات ، لما ينبغي على ذلك من الفوائد الفقهية ، لامن جهة أخرى

وذلك أن المراتب - وإن تفاوتت - لا يلزم من تفاوتها تقيض ولا ضد . ومعنى هذا أنك إذا قلت : « فلان عالم » فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقاً بحيث لا يُستراب في حصول ذلك الوصف له على كاله . فإذا قلت : « وفلان فوّه في العلم » فهذا الكلام يقتضى أن الثاني حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول ، ولا يقتضى أن الأول متصف بالجهل ولو على وجه ما . فكذلك إذا قلت : « مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء » فلا يقتضى ذلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غصاً من المرتبة بحيث يداخله ضده ؛ بل العلماء منعمون نعيمًا لا نقص فيه ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه . وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم ، كل في العذاب لا يداخله راحة ؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض

ولأجل ذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار ، أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله : ^(٣) « خير دور الأنصار بنو النجار » ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة - ثم قال : وفي كل دور الأنصار خير » رفعا لتوهم الضد ، من حيث كانت أفعال التفضيل

(١) أى حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البيعة التي أنكرها الاعرابي فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبي داود والنسائي

(٢) أى التي كانت دون السن المجزئة في الضحية وصرح بأنها لا تجزى لغيره كما في حديث البخاري

(٣) رواه مسلم . ورواه البخاري أيضاً باختلاف يسير في بعض الالفاظ

٣٦ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة السادسة)

قد تستعمل على ذلك الوجه : كقوله تعالى : (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى) ونحو ذلك . فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالفضول . ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح . وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر ، فإن في آخره : فلحقنا سعد ابن عبادَةَ فقال : ألم تر أن نبيَّ الله خَيْرَ الأنصار لجعلنا خيراً ؟ فقال : « أوليس بِحَسْبِكُمْ أَنْ تَكُونُوا مِنَ الْأَخْيَارِ ؟ » لكن التقديم في الترتيب يقتضى رفع المزية ، ولا يقتضى اتصاف المؤخر بالزد ، لا قليلاً ولا كثيراً

وكذلك يحرى حكم التفضيل بين الأشخاص ، وبين الأنواع ، وبين الصفات . وقد قال الله تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) وفي الحديث : « الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ . وَفِي كُلِّ خَيْرٍ ^(١) »

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن . وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع . وهذا معنى حسنٌ جداً ، من تحقُّقه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة ؛ كالتفضيل بين الأنبياء ^(٢) عليهم الصلاة والسلام ، وزيادة الإيمان وقصانه ، وغير ذلك من الفروع الفقهية ، والمعاني الشرعية ، التي زلَّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس . وبالله التوفيق

(١) تقدم (ج ١ - ص - ٢٢٦)

(٢) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها . إنما التفاضل بالمزايا : من كثرة الأتباع والمهتدين ، ومن التفوق في الصبر على ما لا قوا في هذا السيل ، حتى عد بعضهم من أولى العزم . وكذا يقال في الإيمان : زيادته وقصه لشتت في نفس الحقيقة ، وإنما هي بالمزايا والثرات وهكذا .

﴿ المسألة السابعة ﴾

إدّا^(١) ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية .
وذلك على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء ،
وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات . فإنها
لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها ، لم يكن التشريع
موضوعاً لها ؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد ، لكن
الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، فلا بد أن يكون وضعها على
ذلك الوجه أبدياً وكليةً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال
وكذلك وجدنا الأمر فيها . والحمد لله

وأينما فسّأتى بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة ، لا تختص على
الجملة . وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي . وإن خصت بعضاً فعلى نظر
الكل . كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات . فالنظر الكلي فيها
منزل للجزئيات ، وتنزله للجزئيات لا ينحرم كونه كلياً . وهذا المعنى إذا ثبت
دل على كمال النظام في التشريع . وكال النظام فيه يابى أن ينخرم ما وضع
له ، وهو المصالح

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تُقام الحياة
الدنيا للحياة الأخرى^(٢) ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العالوية ،
(١) أى بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ .
فاذن منونة . وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكليةً وعماماً بحيث لا يختل نظامها
(٢) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لا يتنافى مع ظاهر الكلام هناك في
النظر الأول والثاني الذي أنبنى عليه ؛ فانه قال في الأول (وأعني بالمصالح ما يرجع

٣٨ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الثامنة)

أودره مفاسدها العادية . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما سيأتى ذكره — إن شاء الله تعالى — أن الشريعة إنما جاءت لتُخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم ، حتى يكونوا عباداً لله ^(١) . وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ؛ وقد قال ربُّنا سبحانه ^(٢) : (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) الآية ^(٣) .
(والثانى) ما تقدم معناه ^(٤) من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار

إلى قيام حياة الانسان في نفسه الخ) وقال بعد (إن المفاسد الدينية ليست بمفاسد نهضة . إذ ما من مفسدة تفرس في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب) ثم قال في النظر الثانى (فالمصلحة إذا كانت هى الغالبة فى حكم الاعتقاد فهى المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب) — فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التى تقتضيها أوصاف الانسان الشهوانية ، فجعلها مما يبنى عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع . وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة فى نظر الشخص لا يعتبر ، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للآخرى . وذلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذى يعلم المصلحة من هذه الحيثية موقفاً بينها وبين ما أجراه فى سنة الوجود

(١) أى اختياراً ، كما أنهم عييده اضطراراً

(٢) راجع روح المعاني فى معانى الآية ، تجددها كلها مناسبة للاستدلال الذى يريده المؤلف

(٣) بقيتها أيضاً فى الدليل ، فانه تشجع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم ، اتباعاً لأهوائهم الباطلة

(٤) مجرد هذا لا يفيد بعد ما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة فهو المصلحة ، وما ترجحت فيه المضرة فهو المفسدة . وأما قوله بعد : (...) ذلك لا يعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الخ) فهو دعوى أخرى لا بد من إثباتها عليها ذلك العام التقدم ، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق به من أن

عادة ، كما أن المضار مخفوفة ببعض المنافع ؛ كما تقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء ، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها ، أو إتلافها وإحياء المال ، كان إحيائها أولى . فإن عارض إحيائها إماتة الدين ، كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتها ؛ كما جاء في جهاد الكفار ، وقتل المرتد ، وغير ذلك ، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلاً ، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى . وكذلك إذا قلنا : الأكل والشرب فيه إحياء النفوس ، وفيه منفعة ظاهرة ، مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتداء ، وفي استعماله حالا ، وفي لوازمه وتوابعه انتهاء ، كثيراً

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا ، لامن حيث أهواء النفوس ، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة ، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع . فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة ، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك . وهذا وإن كانوا يفقد الشرع على غير شيء ، فالشرع لما جاء بين هذا كله ، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ، ليقوموا أمر دينهم لا آخرتهم

(والنالت) أن المنافع والمضار عامتها أن تكون اضافية لا حقيقية . ومعنى كونها اضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة الى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت . فلا أكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الأكل ، وكون المتناول لذيقاً طيباً ، لا كريهاً ولا مرراً ، وكونه لا يولد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً ، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر

كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس ، فذلك يصح أن يكون دليلاً ، لكن لا حاجة إلى توسط المقدمات السالفة قبله .

٤٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الثامنة)

عاجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل . وهذه الأمور قلما تجتمع ؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع ، أو تكون ضرراً في وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً في آخر . وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات ^(١) . ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ، ولكن ذلك لا يكون ، فدلّ على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء

(والرابع) أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لخالفه غرضه ، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض ، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً ، وافقت الأغراض أو خالفتها

فصل

وإذا ثبت هذا اتبني عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الأذن ، وفي المضار المنع ، كما قرره الفخر الرازي ^(٢) ؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ، ولا ضرر حقيقي ، وإنما عامتها أن تكون إضافية .

(١) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التناقض بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك : (وأعني بالمصلحة — إلى أن قال — ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية) ثم بنى عليه أن ما غلب فيه المنفعة فهو المصلحة ، ولأجلها وقع الطلب

(٢) لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ماقاله من أن المنفعة الأصل فيها الأذن ، والمضرة المنع . لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه . وهذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الإمام الرازي . على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة . ولذا قلنا إنه يلزم أن تكون المسألة ثامنة مقيدة لإطلاق المسألة الخامسة

(فصل) وينبنى على ذلك قواعد : (منها) تقييد قولهم «الضرر ممنوع» ٤١

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع — وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات^(١) ، حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في وقت أو حال بحسب شخص ، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك — فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة : أن الأصل في المنافع الإذن ، وفي المضار المنع ؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لا تخلو من المضار وبالعكس ، فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد ؟ وكيف يقال : إن الأصل في الحر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرده المموم ، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدء عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ وهما لا ينفكان . أو يقال : الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شره ، لكراهته وفضاعته ومرارته ، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به ؟ وهما غير منفكين . فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً . وذلك محال .

فإن قيل : المعتبر عند التعارض الراجح ؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم ، وما سواه في حكم المنفعل المطروح

فالجواب أن هذا مما يشد ماتقدم^(٢) ؛ إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر في ذلك راجع إلى ماتقدم ، وهو ماتقوم به الدنيا والآخرة ، وإن كان في الطريق ضرراً ماتوقع ، أو نفعاً ما مندفع

(١) لكن على وجه عام كلى كما سبقت الإشارة إليه

(٢) نقول وهذا أيضاً يشد ماتقدم في الجواب عن الرازي ، إذ لا يعقل أن يعني أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالحر مثلاً ، وما فيه مفسدة ممنوع كمرارة الدواء . بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع . فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي فظاهر ، والا فلا

﴿ومنها﴾ أن القرافي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه ، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد ، فقال :

« المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسامحا كيف كانا ، فإمن مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد ؛ فإن أكل الطيبات ولبس الليناث فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس ، وآلام ومفاسد في تحصيلها ، وكسبها ، وتناولها ، وطبخها ، وإحكامها ، وإجارتها بالمضغ ، وتلويت الأيدي ، إلى غير ذلك مما لو خيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه . فمن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك ؟ فيلزم أن لا يبقى مباح البتة

« وإن أرادوا ^(١) ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة ، فليس بعضها أولى من بعض ؛ ولأن العدول ^(٢) عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال ، فإنه سفه

« ولا يمكنهم أن يقولوا ^(٣) : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعدها الله على تركها ، وكل مفسدة توعدها الله على فعلها ، هي المقصودة . وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا . فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال . لأننا نقول : الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، ويجب

(١) أى حتى تبقى المباحات قائمة

(٢) أى فإن أراد المعتزلة الخلو من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالأذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلن بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكما وسفهاً وخلوا عن الحكمة . تعالى الله عن ذلك

(٣) أى جواباً عن الإشكال بأن إرادة المطلق الذى هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقى شيئاً من المباح . يعنى فإن قالوا (نختار هذا المطلق ، ولكن باعتبار مجرد توعدها الله على الفعل والترك بدون تخصيص ، حتى لا يقال إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض ، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الإشكال) نقول لهم يلزمكم الدور

عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد . فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة ، من الوعيد ، لزم الدور ^(١) . ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد ، للزمكم ^(٢) أن تجوزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد ، وتنعكس الحقائق حينئذ ، فإن المعتبر هو التكليف ، فأى شيء كلف الله به كان مصلحة . وهذا يبطل أصلكم . قال - : وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال ، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل ^(٣) ؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُراعَ . بل

(١) وهريره أنهم يقولون : إن العقل يتأق له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد ، ويأتى الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل . ويقولون أيضاً : إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة ، فكأنهم يقولون ان التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لأدراكه المصلحة . فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد . وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة . وهذا هو الدور بعينه

(٢) وذلك لأنهم يقولون : المصالح والمفاسد منضبطة متميزة ، وهى حقيقة لا اعتبارية . فإذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أياً كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع مالميس كذلك لأننا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط

(٣) أى فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه ، وبالعكس - لا يمكنهم الإجابة بهذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان ، وبقي مباحاً لم يوجب ولم يمنع . ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات فبقى الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم ، واعتبرها في غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة في بعضها فجعله مطلوباً ، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً . ولا حرج عليه تعالى في ذلك . هذا إلا أنه يقال عليه انه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه . فالقياس إنما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها . أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل فانه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام فتأمله . وهو داخل فيما أشار اليه بقوله : وان كان يخل بمنع من الاطلاع الخ

٤٤ ﴿ومنها﴾ دفع إشكال التراقي على ضابط الصلحة والمفسدة

يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات ، واعتبر بعضها . وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر فما ينبغي أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط . وهذا وإن كان يغفل بنمط من الإطلاع على بعض أسرار الفقه ، غير أنهم يقولون : يفعل الله ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، ويعتبر الله يشاء ، ويترك ما يشاء — لا غيره في ذلك . وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة : لأنهم إذا فتحوا هذا الباب ^(١) تزلزلت قواعد الاعتزال »

هذا ما قاله التراقي

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع ؛ أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر ، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك ^(٢) . والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج ^(٣) في جرياتها على الصراط المستقيم ، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ، ولا هدم لقاعدة من قواعد الاسلام ، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع . وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع ، وكل أصل من أصول التكليف . فإذا حصل ذلك ^(٤) للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب

- (١) أي باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء ، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة
 - (٢) جواب عما لزمتهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب
 - (٣) أي مصور بالخروج عن الجادة . وقوله (في جرياتها) راجع لاستقراء الأحوال ، أي فائتا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم ، معطين كل ذي حق حقه فلا يخلون بنظام ، أي لا تفوتهم مصلحة ، ولا تنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين . كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة ، فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح .
- فقوله (وفي وقوع الخلل) عطف على المعنى

- (٤) أي إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة ، واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار ما يقع من المخالفة ، حصل لهم ضوابط في كل باب لما يعتبره الشرع

على ما يليق به . وهو مذكور في كتبهم ، وبمبسط^(١) في علم أصول الفقه
وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا : لأنهم إنما يعتبرون المصالح
والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم ، وهو الوجه الذي يتم به صلاح
الدُّعَاء على الجملة والتفصيل ، في المصالح ، أو ينخرم به ، في المفاسد . وقد
جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم ، بلا زيادة ولا نقصان ، فلافرق
بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة ، وإنما اختلفوا في الدُّرَك^(٢) . واختلافهم
فيه لا يضّر في كون المصالح معتبرة شرعاً ، ومنضبطة^(٣) في أنفسها

وقد نَزَعَ الى هذا المعنى أيضاً^(٤) في كلامه على العزيمة والرخصة ، حين فسرهما
مصلحة وما يعتبره مفسدة . فلا يعسر عليهم الجواب ، ولا يحصل خلل بنمط معرفة
أسرار الأحكام الشرعية

(١) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب
الشرع مبسطة في علم الأصول . وهو كذلك : لأن هذه الضوابط هي عبارة
عن القواعد الأصولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام ، ومعرفة الحلال
والحرام ، بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما ، كما سيأتى في المسألة
الأولى من كتاب الأدلة

(٢) فالأشاعرة يقولون : لم تعرفها إلا من تتبع موارد الشرع . وقوله لا قبل
للعقل بادراكها . والمعتزلة يقولون : بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع ،
والشرع ورد كاشفاً ومثبتاً ما فهمه العقل في هذه الأبواب ، فالنتيجة في الموضوع
واحدة وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية . ولا يرد اعتراض
القرافي

(٣) أى فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن
المصلحة ، حتى يترتب عليه ما رتبته القرافي من تزلزل قواعدهم

(٤) أى التردد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء
من المصلحة وشيء من المفسدة . فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع . وما
من فعل إلا وفيه ذلك . فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون
رخصة متى جرينا على تفسير الامام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه . هذا ولم

الامام الرازى بأنها « جواز الإقدام مع قيام المانع » قال : —

« هو مشكل ؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات ، والحدود ، والتعازير ، والجهاد : والحج ، رخصة ، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان : ظواهر النصوص المانعة لإزامه ، كقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وفي الحديث : « لا ضرر ولا ضرار »^(١) وذلك مانع من وجوب هذه الأمور . والآخر أن صورة الإنسان مكرومة لقوله : (ولقد كرمنا نبي آدم) (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد ، ولا يلزمه المشاق والمضار .

« وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعلوم ، والسلم كذلك ، والقراض والمساواة . رخصتان لجهة الأجرة ، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه ، ولم تعد منها . واستقراء الشريعة يقتضى أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة — وبالعكس — وإن قلت . على العبد ، كالكفر والإيمان . فما ظنك بغيرهما ؟

« وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعى ؛ لأنه لا يمكن^(٢) أن .

يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازى هنا . ولو فسر المانع في كلام الرازى بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذى استتبت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة لكان تفسير الرازى لها جيداً . نعم لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجهة التى هى أشرف أعضاء الانسان المكرم وأمثل ذلك لاتيجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم يحجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين

(١) أخرجه احمد وابن ماجه عن ابن عباس . وأخرجه ابن ماجه عن عبادة وإسناده حسن . قال فى الأربعين : ورواه مالك فى الموطأ مرسل عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضاً (٢) أى لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوى الذى لم يعارضه ما هو راجح . يعنى وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوى ، بل هو ضعيف فى مقابلة المثلث لها ، بخلاف الرخص فإن المانع فيها قوى فلذلك كانت

يراد بالمانع ماسلم عن المعارض الراجح ، فإنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة . فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح . وحينئذ تندرج جميع الشريعة ؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه »
ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي « التنقيح » و « المحصول »
العجزُ عن ضبط الرخصة

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغني في الموضع ^(١) ، مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام

﴿ ومنها ﴾ أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه ، كقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) وقوله : (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) وقوله (قُلْ مَنْ

رخصا — قال إن هذا الجواب لا يحسم الاشكال . لأن بعض الرخص — كرخصة أكل الميتة — طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الاصل وهو التحريم . وإذا فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا ، فتدخل أحكام الشريعة كلها ، لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا ، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الاشكال . هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب . وذلك أنه جازي رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة . وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح ، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدو حكم الاباحة بأحد المعنيين . فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح . وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قررنا ذكرنا واستدل عليه . فالرازي أن يلزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة ، بل هو واجب شرعا

(١) لان ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبنى على أنه ما من مصاحبة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعا . وقد علمت أن الأمر ليس كذلك ، بل المصالح متميزة عن المفاسد شرعا ، سواء عند المعتزلة والاشاعرة . وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص ، كما انحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا . وأيضا كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكله وتحيريه في ضبط الرخصة

حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ (الآية ^(١)) وما كان نَحْمُ ذلك ، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق ، بل بقيود تقيدت بها ، حسبما دللت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد . والله أعلم ﴿ ومنها ﴾ أن بعض الناس قال : « إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع . وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرة — قال : ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجعاً من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله ^(٢) ، بتقدير أن الشارع لم يرد به ، ثم يبنى عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التبعيدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها » هذا قوله

وفيه بحسب ما تقدم نظر ؛ أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض . ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبيّن به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام . ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، وإن كان قصده إقامة الدنيا للآخرة ، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا ، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بث في ذلك من التصرفات ، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ، مالا مزيد عليه . فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد ^(٣) هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها ، بعد وضع الشرع أصولها . فذلك لانزاع فيه

(١) صدرها وإن كان فيه انكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق

(٢) أشبه بمذهب المعتزلة

(٣) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشرع لم يرد)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الشارع فاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث : الضرورية ، والحاجية ،
والتحسينية ، لا بد عليه من دليل يستند إليه . والمستند إليه في ذلك إما أن
يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً . وكونه ظنياً باطل ، مع أنه أصل من أصول الشريعة ،
بل هو أصل أصولها ، وأصول الشريعة قطعية ، حسبما تبين في موضعه ؛
فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية . ولو جاز إثباتها بالظن لكانت
الشريعة مظنونة أصلاً وفعلاً . وهذا باطل . فلا بد أن تكون قطعية .
فأدلتها قطعية بلا بد .

فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه ؛
فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً :

فالعقلي لاموقع له هنا ؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام
الشريعة ، وهو غير صحيح ؛ فلا بد أن يكون نقلياً .

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند ، لا يحتمل منها
التأويل على حال ، أو لا . فإن لم تكن نصوصاً ، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر ،
فلا يصح استناد مثل هذا إليها ؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع ، وإفادة القطع
هو المطلوب . وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند ، فهذا
مفيد للقطع ؛ إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء

والقائل بوجوده مُقرُّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة ، بل
يوجد في بعض المواضع دون بعض ، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي
جاء فيها دليل قطعي

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول : إن التمسك بالدلائل النقلية إذا

٥٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة التاسعة)

كانت متواترة موقوفٌ على مقدّماتٍ عشرٍ كلّ واحدة منها ظنية ، والموقوف على الظنى لا بد أن يكون ظنياً ؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعى أو العادى ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص للعموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلى . وجميع ذلك أمور ظنية ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل فى أنفسها لاتفيد قطعاً ؛ لكنّها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا لا يدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل ؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع^(١) كلها قطعية ، وليس كذلك باتفاق . وإذا كانت لاتلزم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر فى جميع ماتقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين .

فثبت أن دليل هذه المسألة على التبعين غير متعين

ولا يقال : إن الإجماع كاف ، وهو دليل قطعى

لأنّا نقول : هذا « أولاً » مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً ، نقلاً متواتراً عن جميع أهل الإجماع . وهذا يعسر إثباته . ولعلك لانجده . ثم نقول « ثانياً » إن فرض وجوده فلا بد من دليل قطعى يكون مستندهم ، ويحتملون على أنه قطعى . فقد يجتمعون على دليل ظنى ، فتكون المسألة ظنية لا قطعية ، فلا تفيد اليقين ؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

(١) أى التى هى من النصوص المتواترة التى لاتحتمل تأويلاً كما هو موضوع الكلام . لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظنى الدلالة أو المتن كذلك ، فانه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا

فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي . فإن اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف^(١) في كون هذا الإجماع حجة فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص . وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة . وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتسب إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وأن اعتبارها مقصود للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة ؛ على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم ، وشجاعة علي رضي الله عنه ، وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ، ولا على وجه مخصوص ، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، والمطلقات والمقيّدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ، ووقائع مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر^(٢) ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد الخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن ؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن . لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق : فخير واحد مفيد للظن مثلاً ، فإذا انضاف إليه آخر قوى الظن ، وهكذا خبر آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض . فكذلك هذا ؛ إذ

(١) على أن بعض من قال إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا

٥٢ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة العاشرة)

لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذى تضمنته الأخبار

وهذا يُبين فى كتاب المقدمات^(١) من هذا الكتاب

فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين فى مقتضاها ، والمتأملين
لحانيها ، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع فى إثبات هذه القواعد الثلاث

﴿ المسألة العاشرة ﴾

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها

تخلف^(٢) آحاد الجزئيات

ولذلك أمثلة^(٣) : أما فى الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار ،

مع أننا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه ، ومن ذلك كثير . وأما فى

(١) تقدم له فى المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا فى صحة الاعتماد على هذا
الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوى ، ولكنه هنا بسط الكلام فى بيان أنه
لا يمكن الاعتماد فى إثبات هذا الأصل المهم على العقل ولا على النقل الأحادى ولا
على الإجماع . وتوصل بذلك إلى أن لا بد من الرجوع لشبه التواتر . فإوجزه
هناك بسطه هنا ، وبالعكس . فلا يقال : إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم
هناك .

(٢) أى بأن تكون مع كونها داخلية فى الكلى آخذة حكما آخر ، أو تكون آخذة
حكمه ، ولكن المصلحة المتبعة فى الكلى ليست متحققة فيها . هذا هو الذى يقتضيه
ال نظر فى ذاته ، ويقتضيه أيضا قوله الآتى (وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون
تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلية الخ) فإن ذلك ليس إلا
فى الغرض الأول الذى فرضناه هنا ، وهو ما يكون داخلية فى الكلى ولكنه أخذ
حكماً آخر ، فيكون الجواب أنه ليس داخلية ، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا
الكلى جعلته خارجاً عنه

(٣) هذه الأمثلة للنوع الثانى ، وهو ما يكون تخلف الجزئى بمعنى أخذه حكم
الكلى ولكنه ليس فيه المصلحة المتبعة فى الكلى . وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب
الزكاة الفنى ، وهى موجودة فى مالك الجواهر النفيسة كالملابس مثلاً ، ومع ذلك أخذ
حكماً آخر وهو عدم وجوب الزكاة

تحالف الحكم أو الحكمة في بعض الجزئيات لا يقدر في كلية المقاصد ٥٣

الحاجيات فكذلك في السفر ، مشروع للتخفيف وللحقوق المشقة ؛ والملئ المتفره
لامشقة له ، والقصر في حقه مشروع . والقرض أجز للرفق بالحاج مع أنه جائز
أيضاً مع عدم الحاجة . وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة
مع أن بعضها على خلاف النظافة ؛ كالتييم

فكل هذا غير قاصر في أصل المشروعية ؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت
فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرج عن كونه كلياً . وأيضاً^(١)
فإن الغالب الأَكْثَرُ معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي ؛ لأن المتخلفات
الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت

هذا شأن السكليات الاستقرائية . واعتبر ذلك بالسكليات العربية ، فإنها
أقرب شيء إلى ما نحن فيه ؛ لكون كل واحد من القيين أمراً وضعياً لا عقلياً .
وإنما يتصور أن يكون تخالف بعض الجزئيات قادحاً ، في السكليات العقلية ؛ كما
نقول : « ما ثبت لشيء ثبت لمثله عقلاً » : فإذا لا يمكن فيه التخالف البتة ؛ إذ لو
تخالف لم يصح الحكم بالقضية القائلة : « ما ثبت لشيء ثبت لمثله »

فإذا كان كذلك فالسكينة في الاستقرائيات صحيحة ، وإن تخالف عن
مقتضاها بعض الجزئيات

وأيضاً^(٢) فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى
السكينة فلا تكون داخلة تحته أصلاً^(٣) ، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها ،

(١) لو جعل هذا دليلاً على ما قبله لكان أوضح من جعله دليلاً مستقلاً ، لأن
ما قبله كدعوى لا تتم إلا بهذا

(٢) هذا الجواب بمنع التخالف . أي فنقول إنه لا تخلف أصلاً وأن ما يظهر
فيه أنه تخالف هو في الواقع كذا أو كذا

(٣) أي فلا تكون من جزئيات السكينة فلا يصح الاعتراض بتخلفها ، لأنها
خارجة عنه حتى في نظرنا

٥٤ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الحادية عشرة)

أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى ^(١) ، فالملك المترفع قد يقال إن المشقة تاجته لكننا لا نحكم عليه بذلك لخفاها ؛ أو نقول ^(٢) في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الأزديجار فقط ، بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة ؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زحراً أيضاً على إيقاع المفسد . وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلية

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لا تختص باب دون باب ، ولا بمحل دون محل ، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف ^(٣) . وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح ، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق ، لكن البرهان قام على ذلك . فدل على أن المصالح فيها غير مختصة وقد زعم بعض المتأخرين — وهو القرافي — أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد ؛ لأن القاعدة العقلية أن الرجوع

- (١) أي وإن لم تقف عليه فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا . وإن كان مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلية لأنه في نظرنا مندرج فيه
- (٢) هذا نظر آخر في الجواب . أي قد نفهم أحياناً أن الحكمة كذا . ويكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع في الحكمة . ويكون هناك أمر آخر أهم منه يراعي ويكون مطرداً ، كالكفارات في الحدود مثلاً
- (٣) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبد السلام . وقد عقد هذه المسألة الرد عليهما . ويبان ما هو الواقع فيما ادعياه . وقد أصاب كل الاصابة . وملك عليهما جميع التوافق ؛ رحمه الله

يستحيل أن يكون هو الشيء والتقيض^(١) ، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً . وهذا يقتضى أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح . وغيره يتعين أن يكون مخطئاً ؛ لأنه مفت بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح

هذا ما قال

وتقل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون^(٢) إلا في الأحكام الإجماعية . أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع^(٣) للراجح في نفس الأمر ، بل فيما في الظنون فقط ، كان راجحاً في نفس الأمر أو مرجوحاً . وسلم أن قاعدة التصويب تأتي قاعدة مراعاة المصالح ، لتعين الراجح . وكان يقول : يتعين على القائل بالتصويب

(١) أى لأن المصلحة الغالبة في المحل — أى الراجحة التى يعتبرها الشرع — واحدة لا تعدد ، أى فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التى يراعيها أحدهما يكون تقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر . فلا يتأتى — مع القول بأصالة كل مجتهد — أن تكون الأحكام تابعة للمصالح . كما لا يتأتى معه أيضاً القول بالقياس ، لأنه مبنى على وجود العلة التى هى المصلحة المراعاة فى المقيس عليه

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً فكأنهم مصيب . وهذا فى غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما . وانظر كتاب التحرير فى مسألة (لاحكم فى المسائل الاجتهادية التى لا قاطع فيها من نصر أو اجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة . لا المسائل الاجماعية

(٣) أى أن الحكم الذى يجب على المجتهد العمل به ليس تابعا لما فى نفس الامر حتى يكون صوابا دائما فيتأتى أن كل مجتهد مصيب : بل هذا الحكم تابع لما ترجح فى ظنه فقط ولو كان مخالفا لما فى نفس الامر . فالظنون الموافقة صواب . والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها مادام ظنه بأرجحيتها قائما . أى فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيبا

٥٦ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الحادية عشرة)

أن يعترف الخطأ في حديث الحاكم ^(١) إلى الأسباب ؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها . وحمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى هذا ما نقل عنه

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين : لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية ، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ، والمصالح تابعة ^(٢) للحكم أو متبوعة ^(٣) له ، فتكون المصالح أو المفسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه ^(٤) . ولا فرق هنا بين الخطئة والمصوبة . فإذا غلب على ظن المالك أن ربا الفضل في الخضر والقواكه الرطبة جائز ، فحجة المصلحة عنده هي الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه ؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرم ، فالمقدم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز ، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أجز . وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز ، فهي عنده داخلية تحت حكم الربا المحرم ، وجبة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر ^(٥) لاحق به في الدنيا وفي الآخرة . فحكم المصوب ههنا حكم الخطي ،

(١) حديث الصحيحين : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد ، أي أن الخطأ الوارد في الحديث ليس موجها إلى الحكم ، بل إلى وسائل الاجتهاد التي اتبعت في استنباطه . والخطأ في ذلك لا نزاع فيه ، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم ، لأن في تحطئة المجتهد في نفس الحكم خلافا

(٢) (٣) أي على ما تقدم من مذهب الأشاعرة ، ومذهب المعتزلة . اذ تفهم من الحكم على الأول ، ويفهم الحكم منها على الثاني

(٤) أي فهي إضافية أيضا ، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالاضافة ، فلا فرق بين مصوب ومخطئ . حيثئذ

(٥) كان المناسب أن يقول : ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة

الأحكام مبنية على المصالح عند المصوبة والمخطئة جميعاً ٥٧

وإنما يكون ^(١) التناقض واقعاً إذا عد الإرجح مرجوحاً من ناظر واحد ؛ بل هو من ناظرين ظنّ كل واحد منهما العلة التي بني عليها الحكم موجودة في المحل ، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه ^(٢) ، لا ما هو عليه في نفسه ؛ إذ لا يصح ذلك إلا في مسائل الإجماع ^(٣) فهنا اتفق الفريقان . وإنما اختلفا بعد : فالمخطئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه . والمصوبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر ، بل هو ما ظهر الآن . وكلاهما بان حكاه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً . وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان ^(٤) ، أو ليست من صفات الأعيان ^(٥) وهذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هذا ، وهو من مباحث أصول الفقه . وإذا ثبت هذا لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام ، وارتفع إشكال المسألة . والحمد لله

وتأمل ! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهداً

(١) هو روح الجواب عن قوله (لأن القاعدة العقلية أن الرجح الخ) . وقوله (من ناظر واحد) أى أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته . بقطع للنظر عن الظن

(٢) تأكيد لقوله (ظن كل واحد الخ) وتمييد لقوله (لا ما هو عليه في نفسه) أى الذى لو كان لكان التناقض حاصلًا

(٣) أى الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر . أما الإجماع الظني السند فالإتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المنصاة فقط . والا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة . كمواضع الخلاف . ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك

(٤) و (٥) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم . في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة

٥٨ النوع الأول متخذ وضع الشريعة ابتداء (المسألة الثانية عشرة)

وحكما^(١). وذلك يقتضى تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتفبيح العقلى وأن ذلك راجع الى الذوات^(٢). فكلام القرافى مشكل على كل تقدير . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن هذه الشريعة المباركة معصومة ، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم ، وكما كانت أمتة فيما اجتمعت عليه معصومة

ويتبين ذلك بوجوهين :

﴿ أحدهما ﴾ الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً ؛ كقوله تعالى : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) وقوله : (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) وقد قل تعالى : (وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ) فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل . والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله ، فبى منه واليه ترجع فى معانيها . فشكل واحد من الكتاب والسنة يعقد بعضه بعضاً ، ويشدّ بعضه بعضاً . وقل تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) حكى أبو عمرو الدانى فى طبقات القراء له عن أبى الحسن بن المنتاب قال :

(١) أى فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الاسباب ، بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب فى اجتهاده ووسائله ، وفى حكمه الذى استنبطه ، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلاً . فيجمعون بين القول بها والتصويب ، لا فى الاجتهاد فقط بل وفى نفس الحكم

(٢) أى الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل ، كما يقوله قدماء المعتزلة ، فانهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه ؛ وقال بعضهم بل لصفة توجبه لا لذات الفعل ، الخ ما قرروه فى هذا الخلاف . فقوله (وأن ذلك راجع إلى الذوات) ليس من محل الاتفاق بينهم ؛ ولكنه اختاره لأن إشكال القرافى يكون عليه أوجه بما إذا قالوا لصفة توجبه لا لذات الفعل ، لأنه حينئذ يمكن الانفكاك

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحق اسمعيل بن إسحق ، فقيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يحز على أهل القرآن ؛ فقال القاضي قال الله عز وجل في أهل التوراة : (بما استُحفظوا من كتاب الله) فوكل الحفظ اليهم ، فجاز التبديل عليهم . وقال في القرآن : (إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) فلم يحز التبديل عليهم . قال على : فضيت إلى أبي عبد الله الحاملي فذكرت له الحكاية ، فقال : ما سمعت كلاماً أحسن من هذا

وأيضاً ما جاء من حوادث الشيب أمام بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنع الشياطين من استراق السمع لما كانوا يزدنون فيما سمعوا من أخبار السماء ، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مائة كذبة أو أكثر . فإذا كانوا قد منعوا من ذلك في السماء فكذلك في الأرض . وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله . وهو كله من جملة الحفظ . والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة . فيذه الجملة تدل على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغير والتبديل

والثاني في الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الآن . وذلك أن الله عز وجل وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناخلة عنها بحسب الجملة والتفصيل

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حافظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطنال الأصغر ، فضلاً عن القراء الأكاير وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة ، فقيض الله لكل علم رجالاً يحفظه على أيديهم

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكتيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعية على لسان العرب . حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث — وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة : إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب — ثم قيض رجالاً يبحثون عن تصارييف هذه اللغات في النطق ، فيها رفعاً

٦٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الثانية عشرة)

ونصباً ، وجراً وجزماً ، وتقديماً وتأخيراً ، وإيدالاً وقلبا ، وإتباعاً وقطعاً ، وإفراداً وجماعاً ، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الأفراد والتركيب ، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان ، فسهّل الله بذلك الفهم عنه في كتابه ، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم في خطابه

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة ، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم ، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لعلان عن فلان ، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة ، وعما كان عليه السلف الصالحون ، وداوم عليه الصحابة والتابعون ، وردّوا على أهل البدع والأهواء ، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى

وبعث الله تعالى من عباده قراء^(١) أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة ، وعلموه لمن يأتي بعدهم ، حرصاً على مواظقة الجماعة في تأليفه في المصاحف ، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد ، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه ، ويدفعون الشبه يبراهينه ، فنظروا في ملكوت السموات والأرض ، واستعملوا الأفكار ، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً ، واتخذوا الخلوة أنيساً ، وفازوا برهم جليساً ، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سمواته وأرضه ، وهم العارفون من خلقه ، والواقفون مع أداء حقه . فإن عارض دين الإسلام معارض ، أو جادل فيه خصم مناقض ، غبروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة . فهم جند الإسلام وحماة الدين

(١) ' ليس تكررأ مع قوله (قيض الله له حفظة الخ) لأن ذلك في الحفظ ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف ، وضبط ترتيبه وكلماته ، ووقوفه وفواصل آياته

النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداءً (المسألة الثالثة عشرة) ٦١

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم ، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر ، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك . وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه ، أو احتيج في إيضاحها إليه وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة . والله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

كما أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات ، كذلك نقول : إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي ، وذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن^(١) لا يتخلف الكلي ، فتتخلف مصلحة المقصودة بالتشريع والدليل على ذلك أمور :

(منها) ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر ؛ كترك الصلاة ، أو الجمعة ، أو الجمعة ، أو الزكاة ، أو الجهاد ، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه — كان العتب وعيداً أو غيره ؛ كالوعيد بالعذاب ، وإقامة الحدود في الواجبات ، والتجريم في غير الواجبات ، وما أشبه ذلك .

(ومنها) أن عامة التكاليف من هذا الباب ؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث ، والأمر والنهي فيها قد جاء حتماً ، وتوجه الوعيد على فعل المنهى عنه منها أو ترك المأمور به ، من غير اختصاص ولا محاشاة ، إلا في مواضع الأعذار التي تسقط أحكام الوجوب أو التحريم . وحين كان ذلك كذلك ، دل على أن الجزئيات داخلية مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها .

(١) بدل من إقامة

٦٢ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداءً (المسألة الثالثة عشرة)

(ومنها) أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلّي لم يصح الأمر بالكلّي من أصله ؛ لأن الكلّي من حيث هو كلّي لا يصح القصد في التكليف إليه ؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات . فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطلق . وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله . فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات ^(١) (وأيضاً) فإن المقصود بالكلّي هنا أن تجرى أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف . وإهمال القصد في الجزئيات ^(٢) يرجع إلى إهمال القصد في الكلّي ؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كلياً

(١) هذا وحده غير كافٍ في الدليل . لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات . وسيأتي تكميله بقوله (وليس البعض في ذلك أولى من البعض الخ) . إلا أنه يبقى الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله (وأيضاً فإن القصد الخ) فهل ذلك لأنه محتاج إليها في إكماله ؛ كما أن هذا محتاج إليها . فإن كان كذلك كان تأخيرها لتعود إليهما معاً تكملة لهما . وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني (فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات) فيكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذي نحن بصددده حيث قال (فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات) يعنى ويكون دل من الدليلين محتاجاً إلى هذه التكملة الأخيرة .

ولكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها . لأن القصد بالكلّي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام . فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد ، أي فتخلف أي جزئى يناقى هذا القصد الكلّي . وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الخ)

وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله (وأيضاً) . ولو قال قائل إنها مؤخرة عن موضعها يعمل النساخ لم يبعد

(٢) أي في أي جزئى . هذا الذى يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله ، لأنه لا يناسب أن يقال إنه يكفي النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلاً أو بعضاً ، لأن هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التى يكون بها التكليف . وأيضاً فقد قال (لا يجري كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها ، فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة

بالقصد ، وقد فرضناه مقصودا . هذا خاف . فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات . وليس البعض في ذلك أولى . من البعض . فانحتم القصد الى الجميع . وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا يعارض القاعدة المتقدمة ، أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات

فالجواب أن القاعدة صحيحة ، ولا معارضة فيها لما نحن فيه ، فإن ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من المعارض المعارض ، فلا شك في انحتم القصد إلى الجزئ (١) . وما تقدم معتبر من حيث ورود المعارض على الكلى ، حتى إن تخلف الجزئ هنالك إنما هو من جهة المحافظة على الجزئ في كلية من جهة أخرى ؛ كما تقول : إن حفظ النفوس مشروع — وهذا كلى مقطوع بقصد الشارع إليه — ثم شرع القصاص حفظاً للنفوس فقتل النفس في القصاص محافظة عليها بالقصد ، ويلزم من ذلك تخلف جزئ من جزئيات الكلى المحافظ عليه ، وهو إتلاف هذه النفس ، لعارض عرض وهو الجناية على النفس . فإهمال هذا الجزئ في كليه من جهة المحافظة على جزئ في كلية أيضا ، وهو النفس المجنى عليها . فصار عين اعتبار الجزئ في كلية هو عين إهمال الجزئ (٢) ، لكن في المحافظة على كلية ، من وجهين . وهكذا سائر ما يرد من هذا الباب

(١) أى الذى بقى سالما من المعارض . أما ما تقدم فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئ عن الكلى لمعارض أخرجه من هذا الكلى وأدخله في كلى آخر ، أو يكون عارضه اعتبار جزئ آخر لهذا الكلى ورجح عليه . وليس معناه أنه مع بقائه داخلا في هذا الكلى بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهى . فشتان ما بين الموضعين . ومثاله فيه إهمال لجزئ من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئ آخر منها يعارضه اعتبار هذا الهمل ، وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلى ، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني ، بسبب جنايته

(٢) أى أن اعتبار الجزئ — وهو حفظ النفس المجنى عليها — إهمال للجزئ الآخر من هذا الكلى ، وهو حفظ النفس الجانية . فأهمل هذا وأتلفت

فعلى هذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلِّ إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلِّ من جهة أخرى، أو على كلِّ آخر^(١)، فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكلِّ. والثاني لا يكون تخلفه قادحاً

النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام. ويتضمن مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾

إن هذه الشريعة المباركة عربية، لمدخل فيها للألسن العجمية. وهذا — وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المعرب الذي ليس من أصل كلامها — فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) وقال: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وقال: (لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) وقال: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ؟!) إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لأنه أعجمي ولا بلسان العجم. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة.

(١) أى كلِّ آخر أشد رعاية من هذا الكلِّ، كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئ من كلِّ حفظ النفس، رعاية لكلِّ آخر أقوى منه في الرعاية، وهو حفظ الدين

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم ، أو لم يحىء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى في خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لاتدع على لفظه الذى كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه في الخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجرده^(١) ، وعند ذلك يكون منسوباً الى العرب . فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بد لها من أن تردّها إلى حروفها ، ولا تبليها على مطابقة حروف العجم أصلاً . ومن أوزان الكلم ما تركه على حاله في كلام العجم ، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها . هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال

ومع ذلك فالخلاف الذى ذكره المتأخرون^(٢) في خصوص المسألة لا يبنى عليه حكم شرعى ، ولا يستفاد منه مسألة فقهية ، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية يبنى عليها اعتقاد . وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقرّ عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربى وإنه لاعجمة فيه ، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها ، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره ، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر —

(١) قالوا إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظاً ومعنى . وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية (٢) قال الآمدي . اختلفوا في اشتغال القرآن على كلمة غير عربية : فأثبت ابن عباس وعكرمة . ونفاه آخرون . فالخلاف قديم . ومحلّه أسماء الأجناس لا الأعلام

٦٦ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثانية)

وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبيء أوله عن آخره ، أو آخره عن أوله ؛ وتتكلم بالشئ يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ؛ وتسمى الشئ الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد . وكل هذا معروف عندها لارتباب في شئ منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب . فكما أن لسان بعض الاعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام ، في رسالته الموضوعة في أصول الفقه . وكثير من أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ . فيجب التنبيه لذلك . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

لغة العربية — من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ — نظران :

(أحدهما) من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة ، دالة على معان مطلقة . وهي الدلالة الأصلية .

(والثاني) من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة ، دالة على معان خادمة ،

وهي الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة ، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى ؛ فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلا كالقيام ، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام ، تأتي له ما أراد من غير كلفة . ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين — ممن ليسوا من أهل اللغة العربية — وحكاية كلامهم . ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها . وهذا لا إشكال فيه

لغة العربية معان أولى ومعان ثانية . ومن هذه الناحية تتعذر ترجمتها ٦٧

وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار ؛ فإن كل خبر يقتضى في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار ، بحسب المخبر ، والمخبر عنه ، والمخبر به ، ونفس الإخبار ، في الحال والمآل ، ونوع الأسلوب : من الإيضاح والإخفاء ، والإيجاز ، والإطناب ، وغير ذلك . وذلك أنك تقول في ابتداء الاخبار « قام زيد » إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه ، بل بالمخبر . فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت « زيد قام » وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة « إن زيدا قام » . وفي جواب المنكر لقيامه « والله إن زيدا قام » وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه « قد قام زيد » أو « زيد قد قام » . وفي التنكير على من ينكر : « إن قام زيد » ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره — أعني المخبر عنه — وبحسب الكناية عنه والتصريح به ، وبحسب ما يقصد في مثاق الأخبار ، وما يعطيه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها . وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد

فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي ، ولكنها من مكملاته وامتداته . وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر . وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن ؛ لأنه يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه ، وفي بعضها على وجه آخر ، وفي نالته على وجه ثالث ، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول ، إلا اذا سكنت عن بعض التفاصيل في بعض ، ونص عليه في بعض . وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت . (وما كان ربك نسياً)

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن يُترجم القرآن وينقل الى لسان غير عربي ، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً ، كما اذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه . فاذا ثبت ذلك في اللسان المنقول اليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما الى الآخر . وإثبات مثل هذا بوجه بين عسير جداً . وربما أشار الى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء ، ومن هذا حدوهم من المتأخرين ؛ ولكنه غير كاف ولا مغن في هذا المقام

وقد نرى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن — يعني على هذا الوجه الثاني ؛ فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الاسلام فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي

فصل

واذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها ؛ لأنها كالتكلمة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام . وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية ؟ أو هي كوصف غير ذاتي ؟ في ذلك نظر وبحث ينبغي عليه من المسائل الفروعية جملة ، إلا أن الاختصار على ما ذكر فيها كاف ؛ فانه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة ، فالسكوت عن ذلك أولى . والله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة ﴾

هذه الشريعة المباركة أمية ^(١) ؛ لأن أهلها كذلك . فهو أجرى ^(٢) على اعتبار المصالح . ويدل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى : (هو الذى بَعَثَ فى الأميين رَسُولًا مِنْهُمْ) وقوله : (فَأَمَّا بِنُوحٍ فَإِنَّهُ يَدْعُو إِلَى اللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَكَانَ مِنَ الْآمِنِينَ) وفى الحديث : (بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ) لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين . والأُمى منسوب إلى الأم ، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره ، فهو على أصل خلقته التى ولد عليها . وفى الحديث ^(٣)

(١) أى لا تحتاج - فى فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها - إلى التغلغل فى العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك . والحكمة فى ذلك : (أولاً) أن من باشر تلقينها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف (ثانياً) فإنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم ، فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً ، ثم تطبيقها ثانياً . وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل اليهم من عرب وغيرهم . وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف ، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليتمكن الامتثال . أما الاسرار والحكم ، والمواعظ والعبر ، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به . وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين فى كلام الله تعالى على ممر العصور ، يفتح على هذا بشئ . ولم يفتح به على الآخر ، وإذا عرض على الآخر أقره . على أنه ليست كل الاحكام التكليفية التى جاءت فى الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور ، والا لما كان هناك خواص مجتهدون ، وغيرهم مقلدون ، حتى فى عصر الصحابة ، وكل ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أمية) ما ذكرناه على أن التكليف لا يتوقف فى امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا

(٢) أى فان تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التى يقصدها الشارع الحكيم

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٥٢)

٧٠ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثالثة)

(نحن أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسِبُ وَلَا نَكْتُبُ . الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا) وقد فُسِّرَ معنى الأُمِّيَّةِ في الحديث ، أى ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب . ونحوه قوله تعالى : (وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ) وما أشبه هذا من الأدلة المبنوثة في الكتاب والسنة ، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأُمِّيَّةِ لأن أهلها كذلك

﴿ والثاني ﴾ أن الشريعة التي بعث بها النبي الأُمى صلى الله عليه وسلم إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأُمِّيَّةِ ، أولاً . فإن كان كذلك فهو معنى كونها أُمِّيَّةٌ أى منسوبة إلى الأُميين ، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا ، فلم تكن لتَنَزَّلَ من أنفسهم منزلةً ما عهد ، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها . فلا بد أن تكون على ما يعهدون والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأُمِّيَّةِ . فالشريعة إذا أُمِّيَّةٌ

﴿ والثالث ﴾ ^(١) أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا ،

(١) جعل هذا الثالث دليلاً على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم ، وقد كان كونها على ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أُمِّيَّةٌ . وعليه فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث . ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أنه يبقى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال : هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية ، ولكنها صيغت في قالب العربي المعجز لهم عن الاتيان بمثله ، بحيث يفهمون معناه والغرض منه . وإن كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل : كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى الآلات والتقاويم الفلكية ، ولم يكتف بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق الخ ، أو بنى الصوم لأعلى رؤية الهلال بالبصر . بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان — لو كان التصارع بدل أن يبنى الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميع الخلق . بناها على أمور تدبر . سموراً هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه . ويكون الحال مثل ما إذا جال بلغه غحية بالنسبة للعرب ؟ الجواب بالنفي ، غاية أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق .

ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز ، بقولهم : هذا على غير ما عهدنا ؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام ، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف . فلم تقم الحجة عليهم به . ولذلك قال سبحانه : (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ؟) فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً . ولما قالوا : (إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) ردّ الله عليهم بقوله : (لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ . وهذا لسان عربي مبين) لكنهم أذعنوا لظهور الحجة ، فدل على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله ، مع العجز عن مماثلته . وأدله هذا المعنى كثيرة

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصاف بمحاسن شيم ؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ، وأبطلت ما هو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، ومنع ما يضر منه

(فمن علومها) علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر ، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها ، وتعرف منازل سير النيران ، وما يتعلق بهذا المعنى . وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة ؛ كقوله تعالى : (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) وقوله : (وَبِالنُّجُومِ هُمْ يَهْتَدُونَ) وقوله : (وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ . لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ) الآية . وقوا : وبالزمام تعرف هذه الوسائل لطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت ؛ أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر ، لأن حجته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الاتيان بمثله

٧٢ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثالثة)

(هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ زِينَةً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابِ) وقوله : (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ . فَمَحْوَنًا آيَةً اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً) الآية . وقوله : (وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ) وقوله : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ . قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) وما أشبه ذلك ^(١)

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسب لهم ، فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعدلفت نظرهم إليها ، لأنها لا تحتاج إلا الى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة . على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافي في سير الليل ، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور في فهمها . ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذلك ليس لجمهورهم ، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس . فاذا كان مثل عمر ليس عارفاً فذلك إلا لأن هذا يختص به جماعة منهم ، كما هو الحال عندنا اليوم : الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهي أسباب عادية غير مطردة ، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه مالا يعرفه فيه غيرهم . وقد قال في الآية الثانية (أفرايتم ماتمنون) ثم قال (أفرايتم ماتحرون) فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الانسان ماتنهم به مثل هذا ومثل (من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب) ومثل أدوار الجنين (نقطة ثم علقه ثم مضغة الخ) ومثل قوله تعالى (أيمسب الانسان أن لن نجعل عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه) فان معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يغد من أدق تكوين الانسان وكال صنعتة ، حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم ، حتى نبه الله سبحانه اليها وقال (بلى) أى نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان . إن هذا لا يعرفه العرب ووجه اليهم الخطاب به . وقد فهم سره في هذا العصر ، وانبى عليه علم تشبيه الأشخاص (بيصمة الاصابع) ، وجعلت له ادارة تسمى (تحقيق الشخصية) - الواقع أن هذه وغيرها بما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه اليه الحساب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر

(ومنها) علوم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المبررة لها. فبين الشرع حقها من باطلها، فقال تعالى: (هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ) الآية. وقال: (أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ. أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ؟!) وقال: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا) وقال: (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكْذِبُونَ). خرج الترمذی قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكْذِبُونَ) قال: «شُكْرُكُمْ». تقولون مطرنا بنوء كذا وكذا، وبنجم كذا وكذا» وفي الحديث «أصبح من عبادى مؤمن نبي وكافر نبي» الحديث^(١) فى الأنواء. وفى الموطأ بما انفرد به: «إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة». وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته: كم بقى من نوء الثريا؟ فقال له العباس: بقى من نوءها كذا وكذا. فمثل هذا مبین للحق من الباطل فى أمر الأنواء والأمطار. وقال تعالى: (وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُومَهُ) الآية. وقال: (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَاَسْقِنَاهُ، إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا). الى كثير من هذا

﴿ومنها﴾ علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية. وفى القرن من ذلك ما هو كثير، وكذلك فى السنة، ولكن القرآن احتفل فى ذلك. وأكثره من الاخبار بالغيوب التى لم يكن للعرب بها علم^(٢)، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون.

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٠١)

(٢) هذا يعضد ما قلناه، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجاريا لما عند العرب فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله. كل هذا تكلف لاداعى اليه فى هذا المقام. لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات الى النور بتعليم ما لم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه، وتوجيه همتهم وعقولهم الى ما فيه اصلاحهم بالعلم والعمل، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل.

٧٤ النوع الثاني مقادير وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثالثة)

قال تعالى : (ذَلِكُمْ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ
أَفَلَا تَنبِئُهُمْ بِأَيِّهِمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) الآية . وقال تعالى : (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا
إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا) . وفي الحديث قصة
أيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت ^(١) وغير ذلك مما جرى .
(ومنها) ما كان أكثره باطلاً أو جميعه : كعلم العيافة ، والزجر ، والكهانة ،
وخط الرمل ، والضرب بالحصى ، والطيرة ، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل
ونَهت عنه ؛ كالكهانة ، والزجر ، وخط الرمل . وأقرت النّان لا من جهة تطلب
الغيب ، فإن الكهانة والزجر كذلك . وأكثر هذه الأمور تخرّص على علم
الغيب من غير دليل ، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم بحجة من تعرف غيب الغيب
مما هو حق محض — وهو الوحي والإلهام : وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه
السلام جزء من النبوة — وهو الرؤيا الصالحة — وأتمّ دمج من غيره لبعض الخاصة
وهو الإلهام ^(٢) والفراصة —

(ومنها) علم الطب . فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوثان ،
بل مأخوذ من تجارب الأميين ، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها
الأقدمون . وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة ، لكن وجه جامع شاف ^(٣) ،

ولا رابطة مطلقاً بين كون الشريعة أمية وكون كل ما جاء به منطبقاً على ما عند العرب .
وإنما العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال . فتأمل فالمقام جدير بالتدبر . لأنه
إذا كان يكتب بجنس ما كانوا يعرفون وإن لم يكن هو ولا نوعه ، فما الذي يبقى حتى
نحتز عنه ؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الأجناس والكائنات التي تتعلق
بما ورد في الكتاب والسنة

(١) أخرجه البخاري

(٢) كما حصل لعمر وغيره

(٣) قال ابن القيم في زاد المعاد (وأصول الطلب ثلاثة : الحية ، وحفظ الصحة ،
واستفراغ المادة المضرة . وقد جمعها الله تعالى له ولأئمة في ثلاثة مواضع في كتابه ،

قليل يُطاعُ منه على كثير ، فقال تعالى : (كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) . وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدواء ، وأبطل من ذلك ما هو باطل ^(١) ، كالتداوى بالحجر والرقي التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً

لحمى المريض من استعمال الماء خشيّة الضرر فقال تعالى (وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فإباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم . وقال في حفظ الصحة (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعده من أيام آخر) فإباح للمسافر الفطر في رمضان حفظا لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة . وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فإباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والابخرة الردية التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض . وهذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئا وصورة تنبئها بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفًا بهم ورأفة وهو الرؤف الرحيم) اهـ

(١) من ذلك ما رواه في التيسير عن الشيخين والترمذى عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أخى استطلق بطنه فقال : « اسقه عسلا » فسقاه . ثم جاء فقال : « إنى سقيته عسلا فلم يزد » إلا استطلقا . ثلاث مرات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « صدق الله وكذب بطن أخيك » فسقاه فبرأ . وما رواه أيضا عن الشيخين والترمذى : « ما من داء إلا فى الحبة السوداء منه شفاء » إلا السام . وما رواه مسلم وأحمد وأبوداود والترمذى وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعفى سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن آخر فنهاه عنها . فقال : إنما أصنعها للدواء . قال : « انه ليس بدواء ولكنه داء » وما أخرجه مسلم وأبوداود عن عوف بن مالك قال : كنا نرقى فى الجاهلية فقلنا يا رسول الله كيف ترى فى ذلك ؟ فقال : « اعرضوا على رقاكم » ثم قال : « لا بأس بما ليس فيه شرك » وما أخرجه أبوداود : « إن الله تعالى أنزل الداء والدواء . وجعل لكل داء دواء . فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام » قال الشوكانى : فى اسناده إسماعيل بن

٧٦ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثالثة)

(ومنها) التفنن في علم فنون البلاغة ، والخوض في وجوه الفصاحة ، والتصرف في أساليب الكلام ، وهو أعظم منتحلاتهم . فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم ، قال تعالى : (قُلْ إِنِّي اجْتَمَعْتُ الْإِنْسَ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)
(ومنها) ضرب الأمثال . وقد قال تعالى : (وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) إلا ضرباً واحداً ، وهو الشعر فإن الله فناه وبرأ الشريعة منه . قال تعالى في حكايته عن الكفار : (أَتُنَبِّئُنَا أَنَّ اللَّهَ مُبْهَمٌ كَلِمَاتِهِ) بل جاء بالحق وصدق المرسلين (أَى لَمْ يَأْتِ بِشِعْرٍ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِحَقٍّ . وَلَئِنْ قَالَ : (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) الْآيَةِ . وَبَيَّنَّ مَعْنَى ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ) فظاهر أن الشعر ليس مبنياً على أصل ، ولكنه هيان على غير تحصيل ، وقول لا يصدق فعل ، وهذا مضاف لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى

فهذا أنموذج ينهك على ما نحن بسبيله ، بالنسبة إلى علوم العرب الأمية وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليه فهو أول ما خوطبوا به . وأكثر ما تجد ذلك في السور المسكية ، من حيث كان آنس لهم ، وأجري على ما يتمدح به عندهم : كقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى) إلى آخرها ، وقوله تعالى : (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) إلى انقضاء تلك الخصال ، وقوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ) . وقوله : (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَاشِ الْمُنْذِرِ فِيهِ مَقَالٌ . وَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّهُ إِذَا حَدَّثَ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ فَهُوَ ثِقَةٌ وَأَنَّهُ يَضَعُ فِي الْحِجَازِيِّينَ . وَهُوَ هُنَا حَدَّثَ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ الْجَنْعِيِّ . وَهُوَ شَامِي ، ذَكَرَهُ ابْنُ حَبَّانٍ فِي الثَّقَاتِ ، عَنْ أَبِي عِمْرَانَ الْإِنصَارِيِّ مَوْلَى أُمِّ الدَّرْدَاءِ وَتَأَنَّدَهَا وَهُوَ أَيْضًا شَامِي

الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ) إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى

لكن أدرج فيها ما هو أولى : من النهي عن الإشرار والتكذيب بأمور الآخرة ، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم ، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرمًا وأخلاقًا حسنة وليس كذلك ، أوفيه من المفسد ما يربى على المصالح التي توهموها ؛ كما قال تعالى : (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) ثم بين ما فيها من المفاسد — خصوصاً في الخمر والميسر — من إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحاً ؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان ، وتبعث البخيل على البذل ، وتنشط الكسالى . والميسر كذلك كان عندهم محموداً ، لما كانوا يقعدون به من إطعام الفقراء والمساكين ، والعطف على المحتاجين . وقد قال تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ . قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ . وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) . والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق . ولهذا قال عليه السلام : (بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ)^(١)

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين : « أحدها » ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول ، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به . ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقى « وهو الضرب الثانى » . وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّرَ ، حتى كان من آخره تحريم الربا ، وما أشبه ذلك . وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق . وهو الذى كان معهوداً^(٢) عندهم على الجملة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣)

(٢) لولم يكن للعرب عهد بالعرف عن مكارم الأخلاق رأساً ، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والردائل من الأخلاق ، لما وسعهم . بعد التصديق بالرسالة - إلا الأخذ بالمكارم ، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها ، لو أد البنات ، والربا ، والخمر ، والسلب والنهب ، وغيرها من الردائل التى تأصلت فيهم . ومع ذلك فلا يمان

٧٨ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الثالثة)

ألا ترى أنه كان للغرب أحكام^(١) عندهم في الجاهلية أقرها الإسلام ؛ كما قالوا في القراض ، وتقدير الدية ، وضربها على العاقلة ، وإلحاق الولد بالقافة ، والوقوف بالمشعر الحرام ، والحكم في الخنثى ، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين ، والقائمة ، وغير ذلك مما ذكره العلماء

ثم نقول : لم يكتف بذلك ، حتى خطبوا^(٢) بدلائل التوحيد فيما يعرفون : من سماء ، وأرض ، وجبال ، وسحاب ، ونباب ؛ وبدلائل الآخرة والنسوة كذلك . ولما كان الباقي عندهم من شرائع الأنبياء شىء من شريعة إبراهيم عليه السلام أيهم خطبوا من تلك الجهة ودُعوا إليها ، وأن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هي تلك بعينها ، كقوله تعالى : (مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ . هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا) ، وقوله : (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا) الآية . غير أنهم غيروا جملة منها ، وزادوا ، واختلفوا ؛ فجاء تقويمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم . وأخبروا بما أنعم الله عليهم ، مما هو لديهم وبين أيديهم ، وأخبروا عن نعم الجنة وأصفاه بما هو معهم في تنعماتهم في الدنيا ، لكن مبرأ من العوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوي ، كقوله : (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ !) في سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ ، وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ) إلى آخر الآيات . وبين من ما كولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم ، كالماء ، واللبن ، والحمر ، والعسل ، والنخيل ، والأعنان ، وسائر ما هو عندهم مألوف . دون الجوز ، واللوز ، والتفاح ، والكثيرى ، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم ، بل أجمل ذلك في لفظ الفاكهة . وقال تعالى بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً ، فلا علاقة لأمية الشريعة بهذه المباحث . ولا توجد أمة من الأمم الا وفيها شىء من المكارم وشفى من الرذائل ، لا خصوصية لجاهلية العرب ، بل هذا في كل جاهلية

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم إبراهيم كما يقول بعد

(٢) خطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض الخ .

فليس هذا خاصاً بهم وهو واضح

النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للافهام (المسألة الرابعة) ٧٩

(أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَاجِدْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)
فالقرآن كله حكمة ، وقد كانوا عارفين بالحكمة ، وكان فيهم حكماء ، فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله . وكان فيهم أهل وعظ وتذكير : كعُصَّ بن ساعدة وغيره . ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل . ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب في هذه الأمور الثلاثة ^(١) ، وجد الأمر سواء ، إلا ما اختص به كلام الله من الخواص المعروفة

وسِرٌّ في جميع ملابسات العرب هذا السير ، تجد الأمر كما تقرّر
وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

ما تقرّر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها - وهم العرب -
ينبنى عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أن كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين : من علوم الطبيعيات ، والتعاليم ^(٢) : والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظرفيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها . وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح . وإلى هذا فإن السلف الصالح - من الصحابة والتابعين ومن يليهم - كانوا أعرف بالقرآن ويعلمونه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه

(١) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة ، وإرشاد الخلق ، ولم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها ، لأنّها دعوة إلى هدم عقائد ، وتصحيح معارف ، وتهديد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده ، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض فلا بد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول إلى الغاية من الرسالة . وعلى كل حال فليس بلازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسابقة لهم في شؤونهم ، بل معنى كونها أمية ما قدمناه في أول المسألة . وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شيء أو لم يكن فهذا لا شأن له بهذا البحث ولا يتوقف عليه
(٢) أي الرياضيات من الهندسة وغيرها

٨٠ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للافهام (المسألة الرابعة)

تكلم أحدُ منهم في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم ^(١) وما ثبت فيه من أحكام التكليف ، وأحكام الآخرة ، وما إلى ذلك . ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر ، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة ؛ إلا أن ذلك لم يكن ، فدل على أنه غير موجود عندهم . وذلك دليل على أن القرآن لم يُقصد ^(٢) فيه تقريرُ شيء مما زعموا . نعم ، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما ينبغي ^(٣) على معبودها مما يتعجب منه أولو الألباب ، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجعة دون الأهتداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره . أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا ^(٤)

وربما استدلو على دعواهم بقوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) ، وقوله : (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) ونحو ذلك ، وبفواتح السور . وهي مما لم يعهد عند العرب — وبما نقل عن الناس فيها ، وربما حكى من ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره أشياء . فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد ، أو

(١) في المسألة قبلها

(٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هذه العلوم الكونية ظاهر ؛ لأنه ليس بصدد ذلك . أما كونه لا يجيء في طريق دلائله على التوحيد ما يبنى عليه التوسع في إدراكها وإتقان معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب ، فهو محل نظر

(٣) كالجلد المأخوذ فيه مقدمات معبودة للعرب — بل ولغيرهم ، كما في قوله تعالى (وفي الأرض قطع متجاورات الخ) فانه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والحاجة ، ما بلغته العقول الراجعة

(٤) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعم الجنة وعذاب النار من معبود العرب في الدنيا ؟ وهل مثل الاسراء والمعراج من معبوداتهم ؟ أما أصل الموضوع فسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحمله لما لاحاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية . ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها فهذا مالا سبيل إليه ، ولا حاجة له

في قواعد تنبني على ما تقدم (منها) أنه ليس كل العلوم لها أصل في القرآن ٨١

المراد بالكتاب في قوله : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) اللوح المحفوظ . ولم يذكروا فيها ما يقتضى تضمنه لجميع العلوم العقلية والعقلية .

وأما فوائج السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب بها عهداً ، كعدد الجمل الذي تعرفوه من أهل الكتاب ، حسباً ذكره أصحاب السير ، أو هي من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك . وأما تفسيرها بما لا عهد به ^(١) فلا يكون ، ولم يدعه أحد ممن تقدم ، فلا دليل فيها على ما ادعوا . وما ينقل عن عليّ أو غيره في هذا لا يثبت . فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه . ويجب الاقتصار — في الاستعانة على فهمه — على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة ^(٢) ، فيه يوصل إلى علم

(١) أى من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل ، من مثل ما يشير إليه الألوسي في مقدمة التفسير

(٢) لوقال جمهور الناس لخاصتهم لكان أحسن ، لأن الخطاب به لكل من يلمه . فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف إلى العرب ، كما ورد (بلنوا عني ولو آية . قرب مبلغ أوعى من سامع)

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب ، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به (ولكن على ذكر منك أنه إذا قال في هذا المقام العرب فانما يعنى الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام) فعلى رأى المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آتى سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فهمنا من أعاجيب ربنا في صنعه — لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذى الدر ، مع أنه لا يمكن أن تتم المعرفة والاعتبار الذى يشهد به الكتاب في آخر كل آية منهما (إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون — يقولون) لا يتم ذلك على وجه المعرفة تكوين العسل واللبن ، في علم حياة النحل وغيره . وكذا لا يتم فهم (فيه شفاء للناس) على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له ، وما لا يصلح بل يكون ضاراً . ويرتب عليه أن تكون اللام في تناسل الجنس أو العموم ، وهكذا . والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ

ما أودع من الأحكام الشرعية . فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه ،
وتقول على الله ورسوله فيه . والله أعلم ، وبه التوفيق

فصل

* ومنها * أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب
الذين نزل القرآن بلسانهم — فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر ، فلا
يصح العدول عنه في فهم الشريعة . وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في
فهمها على ما لا تعرفه

وهذا جار في المعاني ، والألفاظ ، والأساليب . مثال ذلك أن معهود العرب .
أن لا ترى الألفاظ تبعثاً عند محافظتها على المعاني ، وإن كانت تراعيها أيضاً .
فليس أحد الأمرين عندها يلتزم ، بل قد تنبني على أحدهما مرة ، وعلى الآخر
أخرى ، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته
والدليل على ذلك أشياء :

* أحدها * خروجها ^(١) في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة ،
والضوابط المستمرة ؛ وجريانها في كثير من منشورها على طريق منظومها ^(٢) ،
وإن لم يكن بها حاجة ؛ وتركها لما هو أولى في راميها . ولا يعدّ ذلك قليلاً في
منه كل على قدر استعداد وحاجته ، والا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب .
والأمر ليس كذلك . ألا ترى إلى قول علي (إلا فهما يعطاه الرجل في كتاب الله)
الحديث

(١) أي فيصح أن يجرى ذلك في القرآن ولكن بشرط أن لا يكون شاذاً ونادراً
يخل بالفصاحة ، فإن هذا وإن كان جارياً في كلام العرب لا يصح أن يقال به في
الكتاب

(٢) أي في تجويز مخالفات للقياس المطرد ، كصرف ما لا ينصرف ، ومد
المقصود وعكسه ، مع أنه أحيى في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في
النثر مثله . فقول (وجريانها) عطف خاص على عام للبيان

كلامها ولا ضعيفاً ؛ بل هو كثير قوى ، وإن كان غيره أكثر منه
 ﴿ والثاني ﴾ أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد بها أو يقار بها
 ولا يعد ذلك اختلافاً ولا اضطراباً ، إذا كان المعنى المقصود على استقامة . والكافي
 من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف ^(١) كلها شاف كاف . وفي هذا المعنى من
 الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير . وقد استمر أهل القراءات على
 أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف ، وأنهم في ذلك قارئون
 للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءين ما يعده الناظر ببادي
 الرأي اختلافاً في المعنى ؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة ،
 لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب ؛ كـ (مَالِكٍ) و (مَلِكٍ) (وما يُخَدَّعُونَ
 إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) (وما يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) (لَنَبْشِئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرُفًا)
 (لَنَشْوِينَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرُفًا) إلى كثير من هذا ^(٢) ، لأن جميع ذلك لا تفاوت
 فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب . وهذا كان عادة العرب
 ألا ترى ما حكى ابن جني عن عيسى بن عمر ، وحكى عن غيره أيضاً قال سمعت
 ذا الرمة ينشد :

وظاهر لها من يابس الشخث واستعين عليها الصبا واجعل يدك لها سترًا ^(٣)
 « فقلت أنشدتني : « من يابس » فقال : « يابس » و « يابس » واحد .
 فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس ، لما كان معنى
 البيت قائماً على الوجهين ، وصواباً على كلتا الطريقتين . وقد قال في رواية أبي العباس

- (١) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ، كتبينوا وثبتوا مثلاً
- (٢) كما في قوله تعالى (لنزول منه الجمال) بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة
- (٣) الشخث الحطب الدقيق . ولم أر تعليقا على البيت في كتب الأدب ويولوج
 أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوي بالوقود ويستعين على
 إشعالها بالريح ، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدقته يديه وأطرافه من البرد

الأحول : « البؤس واليبس واحد » يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة ^(١) وعن أحمد بن يحيى قال أنشدنى ابن الأعرابي :
 وموضع زير ^(٢) لا أريد مبيته كائن به من شدة الروع أنس
 فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا « وموضع ضيق » فقال :
 سبحان الله ! تصحبنا منذ كذا وكذا ، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد ؟ وقد
 جاءت أشعارهم على روايات مختلفة ، وبألفاظ متباينة ، يعلم من مجموعها أنهم كانوا
 لا ياتزمون لفظاً واحداً على الخصوص ، بحيث يعد مرادفه أو مقاربه عيباً أو
 ضعفاً ، إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها ، وإنما
 معهودها الغالب ما تقدم

﴿ والثالث ﴾ أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة ؛
 كما استبحروا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقاً ، ولم يفرقوا بين ماله لفظ
 وما ليس له لفظ ، ففتح « قت وزيد » كما فتح « قام وزيد » وجعوا في الردف بين
 « عمود » و « يعود » من غير استكراه ، وواو عمود أقوى في المد ، وجعوا بين
 « سعيد » و « عمود » مع اختلافهما ، وأشبه ذلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها
 الألفاظ في قياسها النظري ، لسكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض . وما ذلك
 إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها

﴿ والرابع ﴾ أن المدح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً
 عن تكلف الاصطناع ، ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختلف في
 الأخذ عنه ، فقد كان الأصمعي يعيب الخطبة ، واعتذر عن ذلك بأن قال :
 « وجدت شعره كله جيداً ، فدلني على أنه كان يصنعه ، وليس هكذا الشاعر

١ : فائدة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها . ومادة اليبس تدور
 على الخشونة عند الخط ، ويترتب لها الشدة ضد اللين . فبهما متغايران متلازمان
 ٢ : يعنى بالأسد الضيق ، الزر أنه اللين

﴿فصل﴾ ومنها أنه ينزل فهم القرآن على المعاني المشتركة للجمهور ٨٥

المطبوع ، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمى بالكلام على عواهنه ، جيدّه على رديئه» وما قاله هو الباب المنتهج ، والطريق المهيّج عند أهل اللسان . وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة . ومن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما ^(١) فوق ما يسمعه لسان العرب . وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعنى العرب به ، والوقوف عند ما حدّته

فصل

﴿ومنها﴾ أنه إنما يصح — في مسلك الأفهام والفهم — ما يكون عامّاً لجميع العرب ، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرّون عليه بحسب الألفاظ والمعاني ؛ فإن الناس — في الفهم وتأتى التكليف فيه — ليسوا على وزن واحد ولا متقارب ، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهوريّة وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا . ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمامهم ، إلا بتقدّار ما لا يخل بمقاصدهم ؛ اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة ، فذاك كالكنائيات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التي تخفى عن الجمهور ، ولا تخفى عن قُصيدها ، والا كان خارجاً عن حكم معهودها

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب . ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف ^(٢) ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه

- (١) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الأخيرين . بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ ، أو مرمى به الكلام على عواهنه جيدة على غير جيدة . ولعل ذلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلاً . وإذا كان هكذا كنّ المتكلمين في هذين الوجهين من المقام
- (٢) أحسن ما رأيت في بيان ما ذكره النووي في شرحه للطيّة في مقدمات

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا الخط ؛ لأن الضعيف ليس كالقوى ، ولا الصغير كالكبير ، ولا الأنثى كالذكر ؛ بل كل له حد ينتهي إليه في العادة الجارية . فأخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه ، وألزموا ذلك من طريقهم : بالحجة القائمة ، والموعظة الحسنة ، ونحو ذلك . ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون ، ولكأنهم بغير قيام حجة ، ولا إتيان برهان ، ولا وعظ ولا تذكير ، ولطوَّقهم فهم ما لا يفهم ، وعلم ما لم يعلم ، فلا حصر عليه في ذلك ؛ فإن حجة المالك قاعة (قُلْ فَإِنَّهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) . لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عبدوا ، وكأنهم من حيث لم القدرة على ما به كفوا ، وغدَّوا في أثناء ذلك بما يستقيم به منادهم^(١) ، ويقوى به ضعيفهم ، وتنهض به عزائمهم : من الوعد تارة ، والوعيد أخرى ، والموعظة الحسنة أخرى ، وبيان مجارى العادات فيمن سلف من الأمم الماضية ، والقرون الخالية ، الى غير ذلك مما في معناه ؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخلق الماضين ، بل هم مشتركون في مقتضاه . ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم مُنة على تحمله . وزادهم تخفيفاً دون الأولين ، وأجرى فوقهم فضلاً من الله ونعمة ، والله عليم حكيم

وقد خرَّج الترمذى وصحَّحه عن أبي بن كعب قال : لقي رسولُ الله صلى الله عليه وسلم جبريل ، فقال : « يا جبريلُ إني بُعثتُ الى أمة أميين ، منهم العجوز والشيخ الكبير ، والعلام والجارية ، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط » قال : « يا محمد إن القرآن أنزل على سبعةِ أحرف »^(٢)

الكتاب . وليس فيما عده الامالة والترقيق ولا شيء من صفات الحروف ، بل هي أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ ، كتجرى تحتها الانهار ومن تحتها ، وابدال لفظ بمرادفه ، كتينوا وثبتوا ، وتقديم لفظ وتأخيره ، وابدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها ولكنه يكون كل منها صحيحاً ومراداً ، الى آخر ما ذكره

(١) أى معوجهم

(٢) أخرجه الترمذى بلفظه غير كلمة (أمة) فلم يذكرها ، وقال حسن صحيح

﴿فصل﴾ ومنها أن تكون العناية بالمعاني التركيبية لا لافرادية ٨٧

فالخلاص أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم

فصل

﴿ومنها﴾ أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم ، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني ، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها . وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية . فاللفظ إنما هو وسيلة الى تحصيل المعنى المراد ؛ والمعنى هو المقصود ، ولا أيضاً كل المعاني ، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به ، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه ؛ كما لم يُعبأ ذو الرمة « بيأس » ولا « يابس » اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم

وأين من هذا ما في جامع الإسماعيلي المخرّج على صحيح البخاري عن أنس ابن مالك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ : (فاكهةً وأباً) قال : ما الأب ؟ ثم قال : ما كُلفنا هذا . أو قال : ما أمرنا بهذا . وفيه أيضاً عن أنس : أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله : (فاكهةً وأباً) ما الأب ؟ فقال عمر : نُهينا عن التعمّق والتكلف . ومن المشهور تأديبه لضبيح حين كان يُكثر السؤال عن (المرسلات) و (العاصفات) ونحوهما

وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة ، ولا ينبغي على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي ، فرأى أن الاشتغال به عن غيره — مما هو أهم منه — تكفّف . ولهذا أصل في الشريعة صحيح ، نبّه عليه قوله تعالى : (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولَّوْا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) الى آخر الآية . فلو كن فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفاً ، بل هو مضطّر إليه ؛ كما روى عن عمر نفسه في قوله تعالى : (أَوْ يُلْخَذَ عَلَيْهِمُ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ)

فإنه سئل عنه على المنبر ، فقال له رجل من هُذَيْل : التخوف عندنا. التنقص ،
ثم أنشده :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَمِكَاً قَرِداً كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبْعَةِ السَّفْنُ ^(١)
فقال عمر : «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم ؛ فإن فيه تفسير
كتابكم». فليس بين الخبرين تعارض ؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه ،
بخلاف الأول

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنه المقصود
والمراد ، وعليه ينبغي الخطاب ابتداء . وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب
والسنة ، فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي ، فتستبهم على الملتبس ،
وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله في غير مَعْمَل ، ومشييه على
غير طريق . والله الوافي برحمته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأُمى
تعقلها ، ليسعه الدخول تحت حكمها

(أما الاعتقادية) — بأن تكون من القرب للفهم ، والسهولة على العقل ، بحيث
يشارك فيها الجمهور ، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً — فإنها لو كانت مما لا يدركه
الاختصاص لم تكن الشريعة عامة ، ولم تكن أمية ، وقد ثبت كونها كذلك ؛
فلا بد أن تكون المعاني المطاوب عليها واعتقادها سهلة المأخذ

وأيضاً فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق ، وهو
غير واقع ، كما هو مذکور في الأصول . ولذلك تجد الشريعة لم تعرف من الأمور

(١) التامك السنام . والقرد الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام . والنبع
شجر للقسي والسهام . والسفن كل ما ينحت به غيره

الإلهية إلا بما يسع فهمه ، وأرجحت غير ذلك ففرقت بتقتضى الأسماء والصفات ، وحضت على النظر في المخلوقات ، إلى أشباه ذلك ، واحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة ، وهو قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وسكتت عن أشياء لا تهتدى إليها العقول . نعم ، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة وإنما النظر في القدر المكلف به

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة رضی الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلاً للباحثين والمتكافين ، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة . بل الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه النهي عن الخوض في الأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال : «لن يبرح الناس يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء . فَنَ خَلَقَ اللهُ؟»^(١) وثبت النهي عن كثرة السؤال ، وعن تكلف ما لا يعنى ، عاماً في الاعتقادات والعمليات . وأخبر مالك أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل . وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدى العقول لفهمها : مما سكت عنه ، أو مما وقع نادراً من التشابهات محالاً به على آية التنزيه

وعلى هذا فالتعمق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه ، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ؛ فإنه ربما جحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها ، فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها . والله در القائل :

وللعقول قوًى تسنُّ^(٢) دُونَ مَدَى إن تعدُّها ظهَّرت فيها اضطراباتُ
ومن طمَّاح النفوس إلى ما لم تكلف به نشأت الفرق كلها أو أكثرها .

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بلفظ (لا يزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء الخ)

(٢) من استن الفرس قص وهو ان ترفع يديها وتطرحهما معا وتعجن برجليها . وهو غاية الاعواج في سيرها فلا تقطع به الطريق وتوذى راكبها

﴿ وأما العمليات ﴾ فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلال في الأعمال والتقريبات ^(١) في الأمور ، بحيث يدركها الجمهور ؛ كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم ، كتعريفها بالظلال ، وطلوع الفجر والشمس ، وغروبها وغروب الشفق . وكذلك في الصيام في قوله تعالى : (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) ، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل : (من الفجر) . وفي الحديث : « إذا أقبل الليل من ههنا ، وأدبر النهار من ههنا ، وغربت الشمس ، فقد أفطر الصائم » ^(٢) وقال نحن أئمة أئمة لا نحسب ولا نكتب . الشهر هكذا وهكذا ^(٣) وقال : « لا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفطروا حتى ترووه . فإن غم عليكم فأكلوا العدة ثلاثين » ^(٤) ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل ؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها ، ^(٥) ولدقة الأمر فيه ، وصعوبة الطريق اليه . وأجبري لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين ، وعذر الجاهل فرفع عنه الأثم ، وعفا عن الخطأ ، الى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور . فلا يصح الخروج عما حُدِّث في الشريعة ، ولا تطلب ما وراء هذه الغاية ؛ فإنها مظنة الضلال ، ومزلة الأقدام

(١) لعل الأصل (بالتقريبات) أى فلم يكلفوا بما يقتضى الضبط التام للأوقات ، بل بأمور وعلامات تقريبية ، مع انها جعلت إشارات للجلال الأعمال كالصلاة والصوم والحج

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النساء

(٣) تقدم (ج ١ ص ٥٢)

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى بلفظ (فإن غم عليكم فافدروا له) وفي رواية أخرى للبخارى (فأكلوا العدة ثلاثين) وهى الرواية التى ذكرها المؤلف

(٥) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة

فإن قيل ^(١) : هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام ، ومطاب الشبهات ، ومجاري الرياء والتصنع للناس ، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات ، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدى إلى فهمها والوقوف عليها إلا بالخواص ؛ وقد كانت عندهم عظام ، وهي مما لا يصل إليها الجمهور . (وأيضاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس ، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصة وعامة ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة ، وإن كان الجميع عرباً وأمة أمية ، وهكذا سائر القرون إلى اليوم . فكيف هذا ؟ (وأيضاً) فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة ، وما يعرفه العلماء خاصة ، وما لا يعلمه إلا الله تعالى — وذلك التشابهات — فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق ، وما لا يوصل إليه على الإطلاق ، وما يصل إليه البعض دون البعض . فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة ؟

فالجواب أن يقال : نما التشابهات فإنها من قبيل غير ما نحن فيه : لأنها إما راجعة إلى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ وإما راجعة إلى قواعد شرعية فتعارض أحكامها ^(٢) . وهذا خاص مبنى على عام هو ما نحن فيه . وذلك أن هذه الأمور كلها يحجب عنها بأوجه :

(أحدها) أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر ، للأدلة المتقدمة ؛ وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة ، وزاول أحكام التكليف ، وامتناز عن الجمهور بمزيد فهم فيها . حتى زایل الأمية من وجه ؛ فصار تدقيقه في الأمور الجلية بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته . فأسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه .

(١) السؤال وارد على كلامه في الاعتقادات والعمليات بدليل قوله (فإن الشريعة قد اشتملت الخ)

(٢) أي أن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة ، فتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه

والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض^(١) بين ما تقدم وما ذكر في السؤال (والثاني) أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزن واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك. فليس من له مزيد في فهم الشريعة كن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك.

والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون بمزيدات في ذلك الأمر المشترك بعينه. فله امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك

كما قول إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة، ومع ذلك فنه ماهو من الجلائل؛ كالورع عن الحرام البين، والمكروه البين. ومنه مالميس من الجلائل عند قوم، وهو منها عند قوم آخرين؛ فصار الذين عدوه من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجملة، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض مالا يتورع عنه القسم الأول، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً؛ لبيانه، أو غير متأكد؛ لدقته. وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج.

(١) كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفاً (وعلى هذا فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب مالا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية) وهنا يقول (إنها أمور إضافية) و(أن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجلية، وأن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة) ولا يقال إن ما قرره بأن خاصاً بالاعتقادات. لأننا نقول الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض. وعلى كل حال فهو هنا يثبت أن الخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه. وهل هذا إلا عين التسليم بالاشكال على ما سبق

تأويل ما نقل عن السلف من التدقيق وتفاوت المراتب في الفهم ٩٣

عن هذا القانون . فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك^(١) مفهوم للجمهور على الجملة

(والثالث) أن ما فيه التفاوت إنما تجده^(٢) في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة ، التي لم يوضع لها مد يوقف عنده ، بل وكلت الى نظر المكلف ، فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه : فمن مدرك فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه ، ومن مدرك فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه . وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته : فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها ، بل بما هو دونها ؛ ومن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً . وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم . والله أعلم .

فلهذا المعنى بعيند وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف الى مشتة بل بسببها ، أو الى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه ، ويتوسع بسببها في بين حظوظه . وذلك أن الأُمى الذي لم يزاوَل شيئاً من الأمور الشرعية ولا العقلية - وربما اشتمل قلبه عما يخرج عن معتاده - بخلاف من كان له بذلك عهد . ومن هذا كل نزول القرآن نجوماً في عشرين سنة ، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئاً فشيئاً ، ولم تنزل دفعة واحدة ؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة

وفيما يحكي عن عمر بن عبد العزيز أن الله عبد الملك قال له : « مالك لا

(١) وهل هذه هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول باثباتها ، وهي أن الجماعة أمة . وأنه لا يصح أن نفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأُميون والجمهور ؟ أم أن كون الأمر المشترك في التكلف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور فلا ريب فيه . إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على الشرائع أو بغيرها الكتب إلا بمقدار الأُميين والجمهور وبني عليه هذه النتائج (٢) على قول آخر هو مرجح ، سواء أكان في هذا النوع فقط أم على الإطلاق .

فلا ينحصر الإشكال .

تُنفذُ الأمور ؟ فوالله ما بالي لو أن القدر غلت بي وبك في الحق » قال له عمر : « لا تعجل يا بُني ، فإن الله ذمَّ الخمر في القرآن مرتين ، وحرَّمها في الثالثة . وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة ، فيدفعوه جملة ، ويكون من ذا فتنة » وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي ، فكان ما كان أجرى بالمصلحة وأجرى على جهة التأنيس ، وكان أكثرها على أسباب واقعة ، فكانت أوقع في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع ، وكانت أقرب الى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً ، وجزئية وجزئية ؛ لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم إلا والذي قبله قد صار عادة ، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً ، فاذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للالتقياد له ، ثم كذلك في الثالث والرابع

ولذلك أيضاً أنسوا في الابتداء ^(١) بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام ، كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) الى غير ذلك من الآيات . فلو نزلت دفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلف ، فلم يكن لينقاد اليها انقياده الى الحكم الواحد أو الاثنين . وفي الحديث : « الخير عادة » ^(٢) وإذا اعتادت النفس فعلاً مامن أفعال الخير حصل له به نور في قلبه ، وانشرح به صدره ، فلا يأتي فعل ثان إلا وفي النفس له القبول . هذا في عادة الله في أهل الطاعة . وعادة

- (١) ظاهر فيما كان من ذلك مكياً وسابقاً . وأما ما كان مدنياً ومتأخراً كآية (ان أولى الناس بإبراهيم) فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء ، الا أن يقال ان مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ما تكرر من المكيات في المدينة
- (٢) (الخير عادة والشر لاجابة ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) رواه في الجامع الصغير عن ابن ماجه . قال العزيزي قال الشيخ (الشيخ محمد حجازي الشعراي المشهور بالواعظ) : حديث حسن

النوع الثانى مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة) ٩٥

أخرى جارية فى الناس ، أن النفس أقرب إقباداً الى فعل يكون عندها فعل آخر من نوعه . ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب مايلأئمه . فكان يحب الرفق ويكره العنف ، وينهى عن التعمق والتكاف والدخول تحت مالا يطاق حمله ؛ لأن هذا كله أقرب الى الإقباد ، وأسهل فى التشريع للجهمور

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالاته على المعنى اعتبارين : من جهة دلالاته على المعنى الأصلي ، ومن جهة دلالاته على المعنى التبعى الذى هو خادم للأصل ، كان من الواجب أن ينظر فى الوجه الذى تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي ؟ أو يعم الجهتين معاً ؟

أما جهة المعنى الأصلي فلا إشكال فى صحة اعتبارها فى الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال . ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي ، والعمومات والخصوصات ، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول

وأما جهة المعنى التبعى فهل يصح اعتبارها فى الدلالة على الأحكام ، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا ؟ هذا محل تردد . ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر فلامصحح أن يستدل بأوجه :

(أحدها) أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً فى دلالاته على ما دل عليه ، أولاً . ولا يمكن عدم اعتباره ؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى ، فلا بد من اعتباره فيه . وهو زائد على المعنى الأصلي والا لم يصح . فإذا كان هذا المعنى يقتضى حكماً شرعياً لم يمكن إهماله وإطراحه ، كما لا يمكن ذلك بالنسبة الى النوع الأول . فهو إذاً معتبر . وهو المطلوب

(والثاني) أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب ، لا من جهة كونها كلاما فقط . وهذا الاعتبار يشمل ما دل بالجهة الأولى ، وما دل بالجهة الثانية . هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف ، كالنصل والخاصة ، فذلك كله غير ضائر . وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص ، وترجيح من غير مرجح ، فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية ، فكان اعتبارها معا هو المتعين

(والثالث) أن العلماء قد اعتبروها ، واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة :

كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام : « تَمَكَّتْ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرٍهَا لَا تُصَلِّي » ^(١) والمقصود الإخبار بنقصان الدين ، لا الإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة ^(٢) اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورنا الزيادة لتعرض لها

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لاتنيره بقوله عليه السلام : « إِذَا اسْتَيْقِظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْسِ يَدَيْهِ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا » الحديث ^(٣)

(١) رواه المناوي في كتابه المجموع الفائق من حديث خير الخلائق بلفظ (تَمَكَّتْ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ عَمْرٍاهَا لَا تُصَلِّي) وقال هكذا اشتهر قال ابن منده : ولا يثبت . وقال ابن الجوزي : لا يعرف . وقال النووي : باطل . وذاكره ابن الربيع في كتابه تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على الألسنة من الحديث باللفظ الذي ذكره به المناوي وقال عنه : لا أصل له بهذا اللفظ ، ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان (اليس إذا حاضت لم تصل ، لم تصم فذاك من نقصان دينها) وقال القامقي في كتابه اللؤلؤ المرصوع (تَمَكَّتْ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ عَمْرٍاهَا — وفي رواية دهرها — لا تصلي) لا أصل له بهذا اللفظ (٢) أي فاقام يقتضي ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة . بنقصه الدين

(٣) نمامه : (ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده) أخرجه الستة . فقال الأئمة أنه مستحب ، أي لهذه التورم أن تكون يده مستنجسة من ذكره أو غيره . فأخذ منه الشافعي الحكم الظاهري كونه

فقال لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب . فهذا الموضوع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحمله قليل النجاسة ، لكنه لازم مما قصد ذكره وكاستدل بهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذاً من قوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) مع قوله : (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) فالقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل ، ثم بين في الثانية مدة الفصال قصداً ، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً ، فلم يذكر له مدة . فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر .

وقالوا في قوله تعالى : (فَلَا تَنَبِّئُنَّهُنَّ) — الى قوله تعالى : حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (الآية) إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام ؛ لأن إباحة المباشرة الى طلوع الفجر تقتضي ذلك ، وإن لم يكن مقصود البيان ، لأنه لازم من القصد الى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب واستدلوا على أن الولد لا يملك بقوله تعالى : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) وأشبه ذلك من الآيات ؛ فإن المقصود^(١) بإثبات العبودية لغير الله وخصوصاً للملائكة نفى اتخاذ الولد ، لا أن الولد لا يملك ؛ لكنه

(١) أى الأصل الذى سيق له التركيب . أما كونه لا يملك فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفى كونه ولداً ، لأنه لما نفى الولدية بسبب العبودية وهما المقصود الأصل دل على أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية ، فالولد لا يملك ولا يكون عبداً . فقوله (لكنه) الضمير فيه لقوله لأن الولد لا يملك . وقوله (وأن لا يكون) سقط منه فى الأصل حرف العطف ولا عى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لازم من أمرين فى الآية وهما نفى الولد وإثبات ألا يكون الا عبداً ، وكلاهما صريح فى الآية ومنطوقها . وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين ، لأنه اذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صح الاستدلال بتنافيهما

٩٨ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

لزم من نفي الولادة^(١) وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً ، إذ لا موجود^(٢) إلا رب أو عبد

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام :
« فيما سقت السماء العشر » الحديث^(٣) : مع أن المقصود^(٤) تقدير الجزء المخرج ،
لا تعيين المخرج منه . ومثله كل عام نزل على سبب^(٥) ؛ فإن الأكثر على
الأخذ بالتعميم ، اختياراً بمجرد اللفظ والمقصود ، وإن كان السبب على الخصوص .
واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) مع أن
المقصود إيجاب السعي ، لا بيان فساد البيع^(٦) .

وأثبتوا القياس الجلي^(٧) قياساً كالحاق الأمة بال عبد في سرية العتق ، مع^(٨)

(١) أى بقوله (سبحانه) وبالحصر في قوله (بل هم عباد)

(٢) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذى قبله

(٣) الحديث عن ابن عمر (فيما سقت السماء والعيون أو كان عشرين العشر .
وفما سقى بالنضح نصف العشر) أخرجه الجماعة إلا مسلماً

(٤) من أن المؤلف هذا ؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين ، المخرج والمخرج
منه . قصداً أصلياً

(٥) لعله يريد أنه حيثئذ يكون القصد الأصيل الإجابة على قدر السبب ، ويكون
الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصلياً بل تبعي . وهو محل تأمل لأن الدلالة
عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهى (ما) بأصل الوضع فليس من باب
اللازم كما يدل عليه قوله (اعتباراً بمجرد اللفظ) . وقوله (ومثله) ليس المراد
المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق بما ورد على سبب ، فانهم لم يذكروا أن حديث
الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع وهو
الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط (الاحكام) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة .
(٦) يريد أن الدلالة على فساد لزمته من النهى عنه . وهو متمش مع ماسبق .

في الموضوع

(٧) وهو ما قطع فيه بنى الفارق كمثاله ، فان قصد الشارع للحرية لا فرق فيه .

بين الذكر والانشئ قطعاً

(٨) الظاهر الواو بدل (مع) . والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على

أن المقصود في قوله عليه السلام : « مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ » ^(١) مطلق الملك ؛ لاختصاص الذِّكْرِ . . . الى غير ذلك من المسائل التي لا تحصى كثرة ، وجميعها تملك بالنوع الثاني لا بالنوع الأول . وإذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به .

وللمانع أن يستدل أيضا بأوجه :

(أحدها) أن هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمة للأولى وبالتبع لها ؛ فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى ، ومقوية لها ، وموضحة لمعناها وموقعة لها من الاستماع موقع القبول ، ومن العقول موقع الفهم . كما تقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ ؛ كقوله : (اعملوا ما شئتم) وقوله : (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر ^(٢) ، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي ؛ فذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر ، ولا يصح أن يؤخذ ، وكما تقول في نحو : (واسأل القرية التي كُفِّرَ فيها) إن المقصود سل أهل القرية ، ولكن جعلت القرية مسئولة مبالغة ^(٣) في الاستيفاء بالسؤال وغير

خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الأثر على في سريان العتق لأنه لا فارق . ولزم من كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازا ، وهو معنى تبعي لا أصلي

(١) رواه البخاري عن ابن عمر في كتاب العتق

(٢) أي فليس المقصود المعنى الأصلي ، والتهديد مثلا هو المعنى التبعي ، وأن كلا منها يأخذ منه حكم ؛ بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلا أما طلب الفعل فليس مقصودا . وكان المعنى الأصلي هو المقوى للمعنى التبعي . وهذا — وإن كان عكس ما قرره — إلا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقوع من الفهم . ولو قال ذلك لكان أم . ولعله يقول إن الصيغة موضوع للتهديد وأنه معنى أصلي لها أيضا ، والأمر هو المعنى الثانوي مبالغة في التهديد

(٣) فهو تقوية للمعنى المقصود ، حتى كأنه لا يدع أحدا من أهلها بدون سؤال

١٠٠ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

ذات . فلم يفتن على إسناد السؤال للقرية حكم . وكذلك قوله : (خالد بن فيها ما دامت السموات والأرض) بناء على القول بأنهما تفتيان ولا تدومان^(١) لما كان المقصود به الإخبار بالتأييد لم يؤخذ منه انقطاع مدة الدوام .
أما من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها . وإذا كان كذلك فليس من الدلالة على المعنى الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى .
وإذا لم يكن لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك محال

(والثاني) أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هي الأولى^(٢) : إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحقي الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لامن الثانية ، وقد فرضناه من الثانية . هذا خالف لا يمكن .

لا يقال : إن كونها دالة بالتبع لا ينفي كونها دالة بالقصد ، وإن كان القصد ثانياً : كما تقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، والجميع مقصود للشارع ، ويصح من المكلف القصد إلى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية ،

(١) قال بعضهم: المراد بالسموات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة . وهذه تبدل وتغير قطعاً كافي النصوص ، وإن المراد بهذا التعليق التأييد كما هو معهود العرب في مثله ، نحو : ما طلع نجم ، وما غنت حمامة ، مما يقصد به التأييد لا التعليق . فكون السموات والأرض تفتيان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود وهو التأييد . ولكن التعليق يقوى هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع . أما على القول بأن المراد بالسموات والأرض جنسهما ، وأنه لا بد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين ، وأن التعليق على دائم يقتضي الدوام فلا يكون عما نحن فيه . فلذا قال (بناء على القول بأنهما تفتيان) . وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر ، فانه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفتانها كما هو واضح ، فان القول بأن الجنة تفتى لم يقل به مسلم ، فضلاً عن أن نبني عليه استدلالاً كهذا

(٢) أى لكانت جهة قصد قصداً أولياً ، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لامن الجهة الثانية

وينبنى على ذلك فى أحكام التكليف حسبما يأتى بعد إن شاء الله . فكذلك نقول
هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكاف الى فهم الأحكام منها ؛ لأن
نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملا . وإذا اتحدت النسبة كان
التفريق بينهما غير صحيح ، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى ، كما يلزم من
إهمال إحداهما إهمال الأخرى

لأننا نقول : هذا — إن سلم — من أدل الدليل على ما تقدم ؛ لأنه إذا كان النكاح
بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً ، من حيث كان مؤكداً للقصد الأصلي من النكاح وهو
النسل ، ففغلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدح فى كونه مؤكداً فى قصد الشارع .
فكذلك نقول فى مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد فى اللسان العربى إنما
هى مؤكدة للأولى ، فى نفس مادامت عليه الأولى . وما دلت عليه هو المعنى
الأصلى . فالمعنى التبعى راجع الى المعنى الأصلى ، ويلزم من هذا أن لا يكون فى
المعنى التبعى زيادة على المعنى الأصلى . وهو المطلوب

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً . وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان
داخلياً من وجه تحمت المقاصد التابعة للضروريات . فهو داخل من وجه آخر تحمت
الحاجيات ؛ لأنه راجع الى قصد التوسعة على العباد فى نيل ما ربهم ، وقضاء أوطارهم ،
ورفع الحرج عنهم . وإذا دخل تحمت أصل الحاجيات صح افراده بالقصد من هذه
الجهة ، ورجع إلى كونه مقصوداً ، لا بالتبعية ؛ بخلاف مسألتنا ، فإن الجهة التابعة
لا يصح افرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ما وضعت
كلامها على ذلك إلا بهذا القصد . فلا يمكن الخروج عنه الى غيره

(والثالث) أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى ، يقتضى أن
ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ إلا من تلك الجهة . فلو جاز أخذه من غيرها
لسكان خروجاً بها عن وضعها . وذلك غير صحيح . ودلالاتها على حكم زائد على ما فى
الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى ، فيكون استفادة الحكم من جهتها على

١٠٢ النوع الثانى مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

غير فهم عربى . وذلك غير صحيح . فما أدى اليه مثله . وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم . وإنما هي راجعة الى أحد أمرين : إما الى الجهة الأولى ، وإما الى جهة ثالثة غير ذلك^(١)

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها ، وفيه النزاع ، ولذلك يقول الحنفية إن أكثرها عشرة أيام . وإن سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع ،^(٢) وفيه الكلام . ومسألة الشافعى فى نجاسة الماء من باب القياس^(٣) أو غيره . وأقل مدة الحل مأخوذة من الجهة الأولى ،^(٤) لا من الجهة الثانية . وكذلك مسألة الاصباح جنباً ، إذ لا يمكن غير ذلك .^(٥) وأما كون الولد لا يملك فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع . وما ذكر فى مسألة الزكاة فالقائل بالنعيم إنما نبى على أن العموم مقصود ، ولم ين على أنه غير مقصود ، والا كان تدقيقاً ؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على أنه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح الاستدلال بالعموم ، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى (وَذَرُوا الْبَيْعَ) فهو عنده مقصود لا ملغى ، والا لزم (١) أى وإلا لاستفادة أصلاً كافى مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم ، فانه يمنع دلالة الحديث عليها . ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة الى ماسياتى له فى الفصل التالى من التأبى بالآداب القرآنية .

(٢) أى بل بدلالة غير وضعية . وكلامنا إنما هو فى مستتبعات التراكيب . أى دلالة الألفاظ

(٣) غير واضح . لأنه إما أن يكون ما تقدم فى الاستدلال من نفس كلام الشافعى ، أولاً . فإن كان الأول فهذا الجواب غير ظاهر . لأن صريح الكلام يمنع هذا الجواب . وإن كان الثانى فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعى من طرف المصحح ؛ (٤) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحل مدة أشهر بل إنما أخذ ذلك من مجموع طرق فكان الباقي هو العدد المذكور . وهو من باب اللزوم قطعاً . فصححة الكلام على ثبوت هذا المعنى . وهو ما يبين

التناقض في الامر كما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلي لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس الا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه . وهكذا سائر ما يفرض في هذا الباب

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت ، فلا يصح إعماله أثبتة . وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث ، كذلك يمكن في الاول والثاني ؛ فان في الاول مصادرة على المطلوب ، لأنه قال فيه : « فاذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكماً شرعياً فلا يمكن إعماله » وهذا عين مسألة النزاع . والثاني مسلم ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعى وهو المتنازع فيه . فالصواب اذا القول بالمنع مطلقاً . والله أعلم

فصل

قد تبين تعارض الادلة في المسألة ، وظهر أن الاقوى من الجهتين جهة المانعين ، فاقضى الحال أن الجهة الثانية وهى الدالة على المعنى التبعي لا دلالة لها على حكم شرعى زائد أثبتة

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الاصلى ، هى آداب شرعية ، وتحلقات حسنة ، يقرؤها كل ذى عقل سليم ، فيكون لها اعتبار في الشريعة ، فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة . وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة :

﴿أحدها﴾ ان القرآن آتى بالنداء^(١) من الله تعالى للعباد ، ومن العباد لله سبحانه ، إباحكاية وإما تعليماً . حين آتى بالنداء من قبل الله للعباد ، جاء بحرف النداء المقتضى للبعد ، ثابتاً غير محذوف ؛ كقوله تعالى : (يا عِبَادِىَ الَّذِينَ آمَنُوا انْزِعُوا) (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا رَسَولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ بَشِيرًا) (يا أَيُّهَا النَّاسُ) (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) فإذا أتى

(١) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب في هذا الموضوع

١٠٤ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

بالنداء من العباد إلى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت ، بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل ، والله منزه عن التنبيه . وأيضا فإن أكثر حروف النداء للبعيد ، ومنها « يا » التي هي أم الباب ، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا ، لقوله تعالى : (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ) الآية ، ومن الخلق عموما : لقوله : (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ، وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ) وقوله : (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)

فحصل من هذا التنبيه على أدين :

« أحدهما » ترك حرف النداء . و « الآخر » استشعار القرب . كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين : إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراض والغيبة ، وهو العبد . والدلالة على ارتفاع شأن المنادي وأنه منزه عن مدانة العباد : إذ هو في دنوه عال ، وفي علوه دان ، سبحانه

والثاني ^(١) أن نداء العبد للرب نداء رغبة وطلب لما يصلح شأنه ، فأتى في النداء القرآني بلفظ « الرَّبِّ » في عامة الأمر ، تنبيها وتعليلًا لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المتقن للحال المدعو بها . وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يصلح المربوب ، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا . رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) إلى آخرها . (رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) وإنما أتى قوله تعالى : (وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ) من غير إتيان باللفظ « الرَّبِّ » لأنه لا مناسبة ^(٢) بينه وبين ما دعوا به ، بل هو مما يندفيه : بخلاف

(١) أي وأما الدعاء في الحديث فالشائع فيه لفظ الجلالة . وسائرهم وختمه وسيأتي له التعبير بكثرة بدل (عامة)

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكي على لسان الجليل . ولم يصلوا للأدب ، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح (رب

الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله : (قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ) الآية . فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً
 * والثالث * أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها ؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالجوى من الفائط ، وكما قال في نحوه : (كَانَا يَا كَلَانَ الطَّعَامِ) ^(١) فاستقر ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع . وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبع ، لا بالأصل .

* والرابع * أنه أتى فيه بالالتفات ، الذي ينبىء في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة الى الحضور ، بالنسبة الى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله تعالى : (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) ثم قال : (إِيَّاكَ تَعَبَّدُ) وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضا ؛ كقوله تعالى : (حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِرُوحِ طَيْبَةٍ) وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى : (عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى) حيث عوتب النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المقدار من هذا العتاب ، لكن على حال تقتضي الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة الى العاتب ، ثم رجع الكلام الى الخطاب ، إلا أنه بعتاب أخف من الأول . ولذلك ختمت الآية بقوله (كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ)

* والخامس * الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر الى الله تعالى ، وإن كان هو الخالق لكل شيء ؛ كما قال بعد قوله : (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ) الى قوله : (بِيَدِكَ الْخَيْرُ) ولم يقل « بيدك الخير والشر » . وإن كان قد ذكر القسمين معا ؛ لأن نزع الملك والإزالة بالنسبة الى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر . نعم قال في أثره : (إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) تنبيها في الجملة على أن الجميع خلقه ، حتى جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا تنذر على الأرض من الكافرين ديارا) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم ، كما قال (إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ)
 (١) أي ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالاله

١٠٦ النوع الثانى مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

« والخيرُ في يدَيْكَ والشرُّ ليس إِلَيْكَ »^(١) وقال ابراهيم عليه السلام : (الذى خَلَقْنِي فَهُوَ يَهْدِينِ والذى هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) الخ
فدسب الى رب العالمين الخلق ، والهداية ، والإطعام والسقى ، والشفاء ، والإماتة ، والإحياء ، وغفران الخطيئة ، دون ما جاء فى أثناء ذلك من المرض ، فإنه سكت عن نسبته اليه

﴿ والسادس ﴾ الأدب فى المناظرة أن لا يفاجىء بالرد كفاحاً ، دون التقاضى بالجملة والمساحة ؛ كما فى قوله تعالى : (وإنا أو إيانا كم لَعَلَى هُدًى أو فى ضلالٍ مبين) وقوله : (قل إن كانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ) (قل إن افترَّيْتُهُ فَعَلَى إِجْرَاسٍ) وقوله : (قل أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ) (أَوَلَوْ كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ) لأن ذلك أدعى الى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصية

﴿ والسابع ﴾ الأدب فى إجراء الأمور على العادات فى التسيبات ، وتلقى الأسباب منها: وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون، أخذنا من مسافات الترجيات العادية ؛ كقوله تعالى : (عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَجْهُودًا) . (فَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ) (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى : (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) وما أشبه ذلك ؛ فإن الترجى والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة من لا يعلم عواقب الأمور ، والله تعالى عليم بما كان وما يكون ، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون . ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد فى أمثالنا . فكذلك ينبغى لمن كان عالماً بعاقبة أمر - بوجه من وجوه العلم الذى هو خارج عن معتاد الجمهور - أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم ، دخولا فى غمار العامة ، وإن بان عنهم

(١) جزء من دعاء كان يفتح به النبي صلى الله عليه وسلم ، صلواته رواه الامام الشافعى فى مسنده بلفظ (والخير بيديك)

النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الأولى شرط التكليف القدرة) ١٠٧

بخاصية يمتاز بها . وهو من التزلات الفاتئة الحسن في محاسن العادات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ، ويطلمعه ربه على أسرار كثير منهم ، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون ، لاجتماعهم في عدم انحرام الظاهر . فما نحن فيه نوع من هذا الجنس . والأمثلة كثيرة . فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية ، وفوائد عملية . ليست داخلية تحت الدلالة بالجهة الأولى ، وهو توهين لما تقدم اختياره .

والجواب أن هذه الأمثلة و ما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني ، وإنما استفيد من جهة أخرى ، وهي جهة الاقتداء بالأفعال .

النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

ويحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه^(١) القدرة على المكلف به . فملا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا ، وإن جاز عقلا^(٢) . ولا معنى لبيان ذلك ههنا ؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ، ولكن نبني عليها ونقول : إذا ظهر من الشارع في بادية الرأي القصد الى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرأته . فقول

(١) لم اقف على قول بالسببية بالمعنى الذى ذكره في تعريف السبب

(٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلا أيضا

١٠٨ النوع الثالث مقادير وضع الشريعة للتكليف (المسألة الثانية والثالثة)

الله تعالى : (وَلَا تَتَّبِعُوا إِلَّا مَا أَمَرْتُمْ بِمَعْلُومٍ)^(١) وقوله في الحديث : « كُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمُتَّقِي وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلَ »^(٢) وقوله « لَا تَمُتْ وَأَنْتَ ظَلَمٌ » وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة : وهو الإسلام ، وترك الظلم ، والكف عن القتل ، والتسليم لأمر الله . وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل . ومنه ما حـ في حديث أبي طلحة ، حيث ترأس على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلع ليري القوم ، فيقول له أبو طلحة : « لَا تُشْرِفْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لَا يَصِيدُوكَ » الحديث^(٣) . فيقول له أبو طلحة : « لَا تُشْرِفْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ .

بِسْمِ الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ

إذا ثبت هذا فلا وُصِفَ التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يمتثل برفعها . ولا بإزالة ما غرز في الجبهة منها ؛ فإنه من تكليف ما لا

(١) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنة . والمثال الثاني من التكليف بالسواقي أيضا فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس أمر بإسلام الأمر لله وعدم الإقدام على قتل الغير . والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي عن الظلم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت . كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم . أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت . كمن غصب بيتا سكنه ومات فيه . أو ثوبا بقى في حوزته مغصوبا حتى مات . وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله (لَا يَصِيدُوكَ) ولم يقل (فيصيوك) تفريعا على المنهي عنه . وكان هو المتبادر . لكنه لا يريد النطاق بهذه الكلمة على طريق الإثبات . وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه الواحق . وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة الواحق (٢) ذكره المناوي في كتابه المجموع الفائق . وقال كذا اشتهر وقد عزاه الرافعي لحذيفة . وقال امام الحرمين في النهاية إنه صحيح وتعبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة

(٣) رواه البخاري في غزوة أحد

فلا يكلف بالأوصاف الجبلية ، بل بما تعلق بها ١٠٩

طاق . كما لا يطلب بتحسين ما قبض من خلقه جسمه ، ولا تكميل ما نقص منها ؛
إن ذلك غير مقدور للانسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً
عنه . ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل ، وإرسالها بتقدير
لاعتدال فيما يحل . وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة ^(١) تلك
الأوصاف ، مما هو داخل تحت الاكتساب

﴿ المسألة الثالثة ﴾

إن ثبت بالدليل أن ثمَّ أوصافاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الانسان
فحكمها حكمها ؛ لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان : « منها » ما يكون ذلك
فيه مشهداً محسوساً كالذي تقدم . « ومنها » ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان
فيه ذلك . ومثاله العجاة ، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الانسان عليه ، لقوله
تعالى : (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَجٍ) وفي الصحيح : أن « إبليس لما رأى آدم أجوف
علم أنه خرق خافاً لا يملك » ^(٢) وقد جاء أن « الشجاعة والجبين غرائز » ، « وجلبت
القلوب على حب من أسن إليها ، وبغض من أساء إليها » . إلى أشياء من هذا
القبيل . وقد جعل منها الغضب . وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء :
« يُطْبَعُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ لَيْسَ الْخِيَانَةُ وَالْكَذِبُ » ^(٣)

وإذا ثبت هذا فالذي تعلق به الطلب ظاهراً من الانسان على ثلاثة أقسام :
﴿ أحدها ﴾ ما لم يكن داخل تحت كسبه قطعاً . وهذا قليل ، كقوله :

(١) أى سواء كان مما يسبق تلك الأوصاف أم بما يلحقها وينشأ عنها كإسبينه .
فلذا عمم وقال (من جهة تلك الأوصاف) ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة
عنه

(٢) رواه مسلم عن أنس . ورواه في راموز الحديث عن أبي الشيخ والحاكم
عن أنس أيضاً

(٣) البيهقي عن ابن عمر . قال العزيزي وهو حديث ضعيف

١١٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الثالثة)

(ولا يمتنع وأنهم مسلمون) وحكمه أن الطالب به مصروف إلى ما يتعلق به
شئ والثاني : ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً . وذلك جمهور الأفعال
التكليف بها التي هي داخلة تحت كسبه . والطالب المتعلق بها على حقيقته في صحة
التكليف بها سواء غايماً أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها

بإذن الذات . وقد يشبه أمره : كالحب والبغض وما في معناها . فحق
النظر فيها أن ينظر في حقائقها ، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه .
وانتهى يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها
أنها داخلة على الإنسان اضطراراً ، إما لأنها من أصل الخلقة ^(١) ، فلا يطلب
الابتوائ بها ، فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها — بلا بد — أفعال
اكتسابية . فالطالب وارد على تلك الأفعال ، لا على ما نشأت عنه . كما لا تدخل
القدرة ولا العجز تحت الطالب . وإما لأن لها ^(٢) باعثاً من غيره فتتور فيه ، فيقتضي
لذلك أفعالاً آخر . فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب
يرد عليه : كقوله : « تهادوا تحابوا » ^(٣) فيكون كقوله : « أجبوا الله لما أسدى
إيكم من نعمه » ^(٤) مراداً به التوجه إلى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة
إحسانه إليه . وكسبه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل ، وعين الشهوة
لم ينه عنه . وإن لم يكن المثير لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على الواحق ^(٥) .
كالغضب المثير للشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع

(١) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم

(٢) أي كالحب والبغض

(٣) رواه أبو يعلى في مسنده بإسناد جيد . وروى ابن عساكر : (تهادوا تحابوا

وتصالحوا يذهب الغل عنكم)

(٤) لفظه قريب مما يأتي بعد عن الترمذی

(٥) فتل قوله عليه الصلاة والسلام — لمن قال له أوصني — : (لا تغضب)

مكرراً ذلك ، يرد النهي فيه على لاحق الغضب ولذا ورد (اتقوا الغضب فإنه جرة
على قلب ابن آدم — إلى أن قال فمن أحس بشئ من ذلك فليضطجع وليتلبد بالارض)

النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة) ١١١

فصل

ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها : من
الكبر ، والحسد ، وحب الدنيا ، والجاه ، وما ينشأ عنها من آفات اللسان ،
وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره . وعليه يدل كثير من الأحاديث .
وكذلك فقه الأوصاف الحميدة ؛ كالعلم ، والتفكير ، والاعتبار ، واليقين ، والمحبة ،
والخوف ، والرجاء ، وأشباهاها مما هو نتيجة عمل^(١) ؛ فإن الأوصاف القلبية لاقدرة
للإنسان على إثباتها ولا نفيها . أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوباً فليس تحصيله
بمقدور أصلاً ؛ فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو
حاصل ، ولا يمكنه الانصراف عنه . وإن كان غير ضروري لم يمكن تحصيله
الا بتقديم النظر ، وهو المكتسب دون نفس العلم ؛ لأنه داخل عليه بعد النظر
ضرورة ، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين . فتوجيه النظر فيه هو المكتسب . فيكون
المطلوب وحده . وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر
المسببات مع أسبابها — كما هو رأى المحققين — أم لم تقل ذلك ، فالجميع متفقون
على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه . وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال .
وهكذا سائر ما يكون وصفاً باطنياً إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل . وإذا كانت
على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها ؛ وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه
ذلك فمصرف إلى غير ذلك : مما يتقدمها ، أو يتأخر عنها ، أو يقارنها . والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الأوصاف التي لاقدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين :
« أحدهما » ما كان نتيجة عمل ؛ كالعلم والحب في نحو قوله : « أَجِبُوا اللَّهَ
لِمَا أَسَدَىٰ إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ »

(١) فالتكليف بها أمراً أو نهياً تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها

١١٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة)

« والثاني » ما كان فطرياً ^(١) ولم يكن نتيجة عمل ؛ كالشجاعة ، والجبن ، والحلم والأناة المشهود بهما في أشجَّ عبد القيس ، وما كان نحوها فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجملة ، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة . وقد مرَّ في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولا قصدها . وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض ، على ذلك الترتيب والثاني وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين : « إحداهما » من جهة ما هي محبوبه للشارع أو غير محبوبه له ؟ « والثانية » من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع ؟

فأما النظر الأول ^(٢) فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها . ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجَّ عبد القيس : « إِنَّ فِيكَ لَخَصَلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ : الْحِلْمَ وَالْأَنَانَةَ » ^(٣) وفي بعض الروايات أخبره أنه مطبوع ^(٤) عليهما . وفي بعض الحديث « الشَّجَاعَةُ وَالْجُبْنُ غَرَائِزُ » ^(٥) وجاء : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَلَوْ عَلَى قَتْلِ حَيَّةٍ » ^(٦) وفي الحديث : « الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مَجْنَدَةٌ فَمَا (١) انظره مع ما ورد في الحديث (إنكم مجنونون ومبخلون) يخاطب الحسن وأسامة بن زيد

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأشجَّ عبد القيس : (إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله : الحلم والأناة) ، رواه أبو داود والترمذي

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها ، كما تر ، ذلك في صنيعة كله

(٤) ذكره المناوي في كتابه المجموع الفائق عن أبي يعلى بلفظ : (الجبن والجراة غرائز يضعها الله حيث شاء) . وفيه من قال عنه أبو زرعة : انه واه يحدث عن ابن عجلان بمناكير

(٥) قال الشيخ الفتي في كتابه تذكرة الموضوعات (إن الله يحب السامحة ولو على تمرات ، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع ، قاله الصاغاني . وهو عند ابن عدى بلفظ : يازبير إن باب الرزق مفتوح من لدن العرش إلى قرار بطن

هل يتعلق الحب والثواب، والبغض والعقاب بالأوصاف الجبلية ١١٣

تعارف منها ائتلفَ وما تنأكَرَ منها اختلفَ ^(١) وهذا معنى التعاب والتباغض وهو غير مكتسب . وجاء في الحديث : « وَجِبَتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِيَّ » ^(٢) وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه : « الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ . وَفِي كُلِّ خَيْرٍ » ^(٣) على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن ^(٤) وصلاية الأمر ، والضعف خلاف ذلك . وجاء : « إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا » ^(٥) وجاء : « يُطْعِمُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ إِلَّا الْحَيَاةَ وَالْكَذِبَ » ^(٦) وقال تعالى : (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) وجاء في معرض الذم والكراهية . ولذلك كان ضدَّ العجل محبوباً وهو الأناة

ولا يقال : إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال لأن ذلك « أولاً » خروج عن الظاهر بغير دليل « وثانياً » أنهما يصح الأرض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يازير إن الله يحب السباحة ولو بقاء تمرّة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) وهو لا يصح اه
(١) أخرجه البخاري عن عائشة . وأخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة (تيسير)
(٢) تمامه : (وللمتجالسين في ، وللمتزاورين في ، وللمتبادلين في) أخرجه مالك (تيسير)

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٢٦)
(٤) بل لو حمل على ماهو الظاهر من قوة الارادة وصلاية العزيمة وهي خلق فطرى لكان الأمر على ما يريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطرى . إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطرى ، فيتم له به الاستدلال على الأمرين معا . وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحداً
(٥) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني وقال العريزي رجاله ثقات ولفظه فيه (إن الله تعالى يحب معالي الأمور وأشرافها ويكره سفاسفها)

(٦) تقدم (ج ٢ - ص ١٠٩)

١١٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة)

تعلقهما بالذوات . وهى أبعد عن الأفعال من الصفات ؛ كقوله تعالى : (فَوَفَّيَا بَنِي إِسْرَءِيلَ عَنْ اللَّهِ أَنَّ يَتْلُوَ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَلِيُخْرِجَهُمْ مِنْ دَارِ آلِ فِرْعَوْنَ) الآية « أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا غَدَاكُمْ بِهِ مِنْ نِعَمِهِ »^(١) و « من الإيمان الحبُّ في الله »^(٢) والبُغْضُ في الله » ولا يسوغ في هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط . فكذلك لا يقال في الصفات — إذا فوجِه الحب إليها في الظاهر — إن المراد الأفعال

فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال : كقوله تعالى : (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ) . (وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْتِعَاشَهُمْ فَتَشَبَّهَهُمْ) « أَبْغَضُ الْحَلَائِلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ »^(٣) « ليس أحدٌ أحبَّ إليه المَدْحُ مِنْ اللَّهِ . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَهُ »^(٤) وهذا كثير . وإذا قلت : أحب الشجاع وأكره الجبان ، فهذا حبٌّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف ؛ نحو قوله تعالى : (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْحَسَنِينَ) (وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) وفي القرآن أيضاً : (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) وفي الحديث : « إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْخَبِيرَ السَّيِّئَ »^(٥) فإذا الحب والبغض مطلق في الذوات والصفات والأفعال .

(١) أخرجه في الجامع الصغير عن الترمذى والحاكم . وقال العزيرى : حديث صحيح . ولفظه (لما يغذوكم به من نعمه)
(٢) لأن معناه أن تحب الشخص لا تحبه إلا لأجل الله لا لغرض دنيوى . فالحب فيه تعلق بالذوات

(٣) رواه أبو داود (تيسير)

(٤) رواه في الجامع الصغير عن الطبرانى . قال العزيرى قال المناوى : بل رواه البخارى أيضا . قال العلقمى بجانبه علامة الصحة

(٥) (ان الله يبغض أهل البدن الملحمين والخبر السمين) رواه البيهقى في شعب الإيمان عن كعب موقوفاً — ذكر ذلك في المجموع الفائق للمناوى . ثم ذكر في

فتعلقهما بها تعلقٌ بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل
﴿ وأما النظر الثاني ﴾ وهو أن يقال : هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف
— وهي غير المقدورة للإنسان إذا اتصف بها — الثواب والعقاب ، أم لا يصح ؟
هذا يتصور في ثلاثة أوجه : « أحدها » أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب
« والثاني » أن يتعلقا معاً بها . « والثالث » أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر
﴿ أما هذا الأخير ﴾ فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منهما
﴿ فأما الأول ﴾ فيستدل عليه بوجهين
(أحدهما) أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكف بإزالتها ولا بجلبها
شرعاً ؛ لأنه تكليف بما لا يطاق . وما لا يكف به لا يثاب عليه ولا يعاقب ؛
لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً . فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها
ولا عقاب

(والثاني) أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة
ذواتها من حيث هي صفات ^(١) ، أو من جهة متعلقاتها . فإن كان الأول لزم في كل
صفة منها أن تكون مثاباً عليها ، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً ، ومعاقباً
عليها أيضاً كذلك ؛ لأن ماوجب للشيء وجب لمثله . وعند ذلك يجتمع الضدان
على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال . وإن كان من حيث متعلقاتها
فالثواب والعقاب على المتعلقات — وهي الأفعال والتروك — لا عليها . فثبت أنها
في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب . وهو المطلوب

مكان آخر منه ما يأتي : وعن التوراة بلفظ الخبر السمين ، قال السخاوي وما علمته
في المرفوع . وقال في موضع آخر منه أيضاً في آخر حديث عن ابن ماجه وغيره
(وان الله ليغض الخبر السمين) عن علي موقوفاً

(١) هناك ثالث ، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط ، ولا من جهة
ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط ، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة ،
فلا اجتماع للضدين ، كما سبق له في مثل (والله يحب المحسنين) وحيث فلا يتم هذا
الدليل . وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى

١١٦ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة)

﴿وَأَمَّا الثَّانِي﴾ فيستدل عليه أيضاً بأمرين

(أحدهما) أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها . والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الانعام أو الانتقام ، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأى من قال بذلك . وإما أن يراد بهما إرادة الانعام والانتقام ، فيرجعان إلى صفات الذات ؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى . وهذا رأى طائفة أخرى . وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان إلى نفس الانعام أو الانتقام ، وهما عين الثواب والعقاب ^(١) . فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب .

(والثاني) أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب ، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب ، أو لا . فإن استلزم فهو المطلوب . وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات . وهو محال ^(٢) . وإما لأمر راجع إلى الله تعالى . وهو محال ؛ لأن الله غنى عن العالمين ، تعالى أن يفتقر لغيره ، أو يتكلم بشيء ، بل هو الغنى على الإطلاق ، وذو الكمال بكل اعتبار . وإما للعبد . وهو الجزاء ؛ إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك

(١) قد يقال أن الثواب والعقاب أخص من الانعام والانتقام . لأن الأولين منظور فيهما إلى الدار الآخرة . أما الانعام وما معه فكما يكون في الآخرة يكون في الدنيا . فقد يحمل في هذه الموارد على الاحسان في الدنيا والتوازل فيها ، فلا يتم الدليل إلا إذا كنا عين الثواب والانتقام . وقد عوفت مافيه

(٢) سبق دليله ، وهو أن ما وجب للشيء وجب لمثله . إلا أنه يبقى الكلام في قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شئ الترديد السالف ، أو ذات الشخص ذى الصفة فيأتى فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة . إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال : وهل الذات غير العبد الذى سيقول فيه (وإما للعبد) ؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة . فلا تأتى الاستحالة المشار إليها سابقاً . إلا أنه حيثئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذى تركه سابقاً ونهنا عليه

١١٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الرابعة)

والثاني كشارب الخمر * ومن أتى عرفاً ، فإنه جاء * أن الصلاة لا تُقبلُ منه أربعين يوماً ^(١) ولا أغنى أحداً من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته ، إذا استكملت أركانها وشروطها . ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم ، عدلاً كان أو فاسقاً . وإذا لم يتأزما لا يصح هذا الدليل

(وأما الثاني) فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء . فقوله إن الجزاء وقع على العمل أو الترك إن أراد به مجرداً كما يقع دون الوصف ، فقد ثبت بطلانه . وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثر في الثواب أو العقاب . وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه

ولما ذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته :

(أما الأول) فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب ، امتنع ^(٢) أن يتعلق بما هو غير مقدور . وهو الصفات والذوات الخلق عليها (وأما الثاني) فإن القصة غير منحصرة ، إذ من الجائز أن يتعلق الأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب * وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجازى العادات

(وأما الثالث) فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقعوا على حسبها ^(٣) في الكمال أو النقصان . فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها ، بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا . ولا شك أن ذلك مقدور للكاف ومطلوب منه ، فلا يتم له ما أرادته . وبه يعلم أيضاً ما في قوله (علم بها أولم يعلم) فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر الرضا الذي يكون به الثواب . وسيأتى تسميم لهذا الكلام قريباً

(١) رواد مسلم

(تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه عليه بل ولا مماوما .

أى فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً ، فلا يتأتى في الصفات مع تساوى الأفعال ، حتى يصح الدليل الثالث

(المسألة الخامسة) أوجه المشقة أربعة . الأول مشقة مالا يطاق ١١٩

وبالغند . فكذلك ههنا . وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعاً الى تفاوتها لا إلى الصفات ، وهو المطلوب
فالخاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان . ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا
ولا حاجة اليه في هذا الموضع . والله التوفيق

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف . وفي النظر فيما يدخل تحت مقدوره ، لكنه شاق عليه . فهذا موضعه . فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق ، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق . ولذلك ثبت^(٣) في الشرائع الأول التكليف بالمشاق ، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق . وأيضاً فن التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء ، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم . أما المعتزلة فذلك أصلهم . بخلاف التكليف بما يشق . فإذا كان كذلك فلا بد من النظر في ذات النسبة الى هذه الشريعة الفاضلة

ولا بد قبل الخوض في المحذور من النظر في معنى « المشقة » وهي في أصل اللغة من « شق على الشيء يشق شقاً ومشقة إذا تعبتك . ومنه قوله تعالى : (لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْمِ إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ) والشق من الاسم من المشقة . وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر الى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية :
١- أحدها : أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره . فتكليف مالا يطاق

(٣) لوقال بديل أنه ثبت الخ لكان أظهر . أي وحيث أنه لا ملازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق إثباتاً ولا نفياً . فلا بد من التمييز بين العلم في اليقين . إلا أن يقال : أنه لما كان راجعاً الى الشرائع الشرعية لم يأخذ على هذه مرة بديل . بل بصورة السنة . فقط حتى أنه مفرغ الى الدعوى وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هذه الشريعة

١٢٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الخامسة)

يسمى مشقة ، من حيث كان تَطَلَّبُ الإنسان نفسه بحمله موقعا في عناء وتعب .
لا يجدى ؛ كالمعد إذا تكأف القيام ، والإنسان إذا تكأف الطيران في الهواء ، وما
أشبه ذلك . فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفس المشقة
سمى العمل شاقا ، والتعب في تكأف حمله مشقة
والثاني * أن يكون خاصا بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في
الأعمال العادية ، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ، ويقلقها في القيام بما فيه
تلك المشقة

إلا أن هذا الوجه على ضربين :

(أحدها) أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها ، بحيث
لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها . وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص
المشهورة في إصلاح الفقهاء ؛ كالصوم في المرض والسفر ، والإتمام في السفر ، وما
أشبه ذلك

(والثاني) أن لا تكون مختصة ، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال
والدوام عليها صارت شاقة ، ولحقت المشقة العامل بها . ويوجد هذا في النوافل
وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما ، إلا أنه في الدوام يتعبه ،
حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول . وهذا
هو الموضع الذي شرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يُحَصِّلُ مللا ، حسبانية عليه
نهية عليه الصلاة والسلام عن الوصال ، وعن التنطع والتكأف ، « وقال خذُوا مِنَ
الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا » ^(١) وقوله « الْقَصْدُ الْقَصْدُ
تَبْلُغُوا » ^(٢) والأخبار هنا كثيرة ، وللتنبية عليها موضع آخر . فهذه مشقة ناشئة من
أمر كلي . وفي الضرب الأول ناشئة من امر جزئي

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٢) جزء من حديث رواه البخاري بلفظ : (والقصد تبلغوا)

(المسألة السادسة) الثاني المشقة الخارجة عن المعتاد . وهي تمنع التكليف كالأولى ١٢١

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون خاصا بالمقدور عليه ، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف ، شاق على النفس ؛ ولذلك أطلق عليه لفظ « التكليف » وهو في اللغة يقتضى معنى المشقة ؛ لأن العرب تقول : « كلفته تكليفا » إذا حملته أمرا يشق عليه وأمرته به . و « تكلفت الشيء » إذا تحملته على مشقة . وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه الا تكلفا . فثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار ؛ لأنه إلقاء بالمقاليذ ، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا ﴿والرابع﴾ أن يكون خاصا بما يلزم ^(١) عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه . ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ، ويلحق الانسان بسببها تعب وعناء . وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق فينزه خمسة أوجه من حيث النظر الى المشقة في نفسها ، انتظمت في أربعة ^(٢) ﴿فأما الأول﴾ فقد تخلص في الأصول . وتقدم ما يتعلق به ﴿وأما الثاني﴾ وهي :

﴿المسألة السادسة﴾

فإن الشارع لم يقصد الى التكليف بالشاق والإيغاث فيه . والدليل على ذلك أمور :

﴿أحدها﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) وقوله : (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا

- (١) المراد قد ينشأ عنه ، لا أنه لا ينفك عنه . والا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الانسان فيه تعب ومشقة . كما قال هنا وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع . وهو يخالف قرله في الثالث (ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد)
(٢) أى لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني . حيث جعله ضربين

١٢٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السادسة)

حَمَلَتْهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) الآية، و^(١) في الحديث: «قال الله تعالى قد فعلت» ^(٢) وجاء: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا) (ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظْهِرَ كَ) الآية. ^(٣) وفي الحديث: «بُعِثْتُ بِالْخَنِيفَةِ السَّمْحَةِ» ^(٤) «وما خَيْرٌ بين شيئين إلا اختارَ أيسرَهما ما لم يكنْ إثمًا» ^(٥) وإنما قال: (ما لم يكنْ إثمًا) لأن ترك الأثم لا مشقة فيه، من حيث كان مجرد ترك. ^(٦) إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى. ولو كان قاصدا للمشقة لما كان مريدا لليسر ولا للتخفيف، ولكان مريدا للحرج والعسر. وذلك باطل

﴿والثاني﴾ ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، وماعلم من دين الأمة ضرورة؛ كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار. فإن هذا نمط يدل قطعا على مطلق رفع الحرج والمشقة. وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكاف والتسبب في الاقطاع عن دوام الأعمال. ولو كان الشارع قاصدا للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص ^(٧) ولا تخفيف. ﴿والثالث﴾ الإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف، وهو يدل

(١) هو تمام الدليل: لأن الآية دعاء بذلك، والحديث فيه الإجابة

(٢) رواه مسلم

(٣) الدليل في صدر الآية، وكذا فيما بعد الاستدراك. فلذا قال (الآية)

(٤) تمامه (ومن خالف ستنى فليس مني) — رواه الخطيب عن جابر قال

العزبي حديث حسن لغيره — وخرجه العراقي عن أحمد

(٥) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٦) هذا لا يخص ترك الأثم، بل يجري في كل ترك، لما فيه من الحيثية

المذكورة. وبالجمله فقوله (ولأنما قال الح) غير ظاهر

(٧) أي في العسر الأول. وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني

النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة) ١٢٣

على عدم قصد الشارع اليه .^(١) لو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف .
وذلك منفي عنها ؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعانات والمشقة ، وقد
بُت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا .
وهي منزحة عن ذلك

﴿ وأما الثالث ﴾ وهي :

﴿ المسألة السابعة ﴾

فإنه لا يَنَازَعُ في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ،
ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة . كما لا يسمى في العادة مشقة طلبُ المعاش
بالتحرف وسائر الصنائع ؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل
في الغالب المعتاد ، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدّون المنتقطع عنه كسلان ،
ويذمونه بذلك . فكذلك المعتاد في التكليف

والى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة ، والتي تعد
مشقة . وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه الى الانقطاع عنه ، أو عن بعضه ،
والى وقوع خلل في صاحبه ؛ في نفسه أو ماله ، أو حال من أحواله ، فالمشقة هنا
خارجة عن المعتاد . وإن لم يكن فيها شئ من ذلك في الغالب فلا يعدّ في العادة
مشقة . وإن سميت كلفة . فأحوال الانسان كلها كلفة في هذه الدار ، في أكله
وشربه وسائر تصرفاته ؛ ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات
خفت قهره ، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات . فكذلك التكليف . فعلى
هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة

وإذا تقرّر هذا فمضمّن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة أيضا
ليس بمقتضود الطالب للشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما في ذلك من
(١) في الحقيقة هو دليل رابع . فلو قال والرابع أو وأيضا مثلا لكان أظهر

١٢٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

المصالح العائدة على المكلف . والدليل على ذلك ما تقدم ^(١) في المسألة قبل هذا فإن قيل : ما تقدم لا يدل على عدم القصد الى المشقة في التكليف ؛ لأوجه :
﴿ أحدها ﴾ أن نفس تسميته تكليفا يشعر بذلك ؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كلفة ، وهي المشقة . فقول الله تعالى : (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)
معناه لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها ، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته
عادة . فقد ثبت التكليف بما هو مشقة . فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بد طلب
المشقة ، والطلب إنما يتعلق بالفعل من حيث هو مشقة ، لتسمية الشرع له تكليفا .
فبيى إذأ مقصودة له . وعلى هذا النحو ينزل ^(٢) قوله : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وأشباهه

﴿ والثاني ﴾ أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه ، ومعلوم أن مجرد
التكليف يستلزم المشقة . فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك . فإذا يلزم أن

(١) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد ، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف . أما هنا فالمشقة هي المعتادة . وإذا كان الموضوع مختلفا فالادلة لا أحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا في عنوان المشقة . فعليك بتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلا ، وكذا الدليل الآخر الذي يؤخذ من قوله (ولو كان الح) فانه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقا ، كانت من القسم الثاني أو الثالث . لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير . ولكن سيأتى في المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لا يقصد رفعها . وهو لا يوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه فلا يبقى الا بعض الآيات

(٢) أي فهذا أحد الأدلة المتقدمة التي قلت انها تجرى هنا - لا يدل . لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا . الا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل (يريد الله بكم اليسر) تدل على دعواه هنا في قوله (وإذا تقرر هذا الح) وبضميمة أنه يكون متناقضا لو قصد المشقة مطلقا ولو معتادة على ما تقدم

الثالث المشقة الزائدة عن المعتاد. وهي غير مانعة من التكليف ولا مقصودة منه ١٢٥

بكون الشارع طالبا للمشقة ، بناء على أن القاصد الى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب . وقد مر تقرير هذه المسألة في كتاب الأحكام ، فافتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا

﴿ والثالث ﴾ أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف ، مع قطع النظر عن ثواب التكليف ؛ كقوله تعالى : (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) الى آخر الآية . وقوله : (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) وما جاء في « كثرة الخطا الى المساجد وأن أعظمهم أجراً أبدهم داراً » وما جاء في « إسباغ الوضوء على المكاره » وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ . وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) الآية ، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات ، حتى قال تعالى : (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ) وأشبه ذلك . فإذا كانت المشقات — من حيث هي مشقات — مثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف ، دل على أنها مقصودة له . وإلا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب . كسائر الأمور التي لم يكلف بها فأوقعها المكلف باختياره ، حسبما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام . فدل هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف . وهو المطلوب

﴿ فالجواب عن الأول ﴾ أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين : (أحدهما) أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة ، (والثاني) أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلاً وآجلاً ، (فأما الثاني) فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل . والشرعة كلها ناطقة بذلك ، كما تقدم أول هذا الكتاب . (وأما الأول) فلا نسلم أنه قصد ذلك . والقصدان لا يلزم اجتماعهما ؛ فإن الطبيب يقصد بسقى الدواء المر البشع ، والإيلام بفصد

١٢٦ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

المعروق ويقطع الأعضاء المتأكلة ، تقع المريض لا إيلامه ، وإن كان على علم من حصول الإيلاام . فكذلك يتصور في قصد الشارع الى مصالح الخلق بالتكليف ، في العاجلة والآجلة . والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة . فالنوع في قده العسقة . وإنما سمي تكليفا باعتبار ما يلزمه ، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه ، وإن كان في الاستعمال غير مقصود ، حسبا هو ما يؤم في علم الاشتقاق ، من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوي^(١)

والجواب عن الثاني أن العلم بوقوع المسبب عن السبب — وإن ثبت أنه يقوم^(٢) مقام القصد إليه في حق المكلف — فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه ، أعنى في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعدد على الجملة ، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة ؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه . وإذا كان غير قاصد فهو المطلوب هنا في حق الشارع ؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقا من بعض المفسد . وقد تقدم لهذا تقرير في كتاب الأحكام . وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هذا إن شاء الله

وأيا لولزم من قصد الشارع الى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة ، قصدُه الى إيقاع المفسدة شرعا ، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفسد ، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً

(١) فاللفظ موضوع له وضعا أوليا ، بدون ملاحظة علاقة ، ولا توقف على قرينة . فيكون حقيقة لا مجازا

(٢) أى قد يكون عالما بالمسبب ولا يقصده ، وإنما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدي على الغير بمفسدة تلحقه ، ولكن الشارع في هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له ، ويلزمه نتيجة التعدي على الغير ، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد اليه . فالشارع هنا أيضا وإن كان عالما بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة لكنه لا يقصدها

لرفع المشقة ^(١) وإيقاعها معا . وهو محال باطل عقلا وسمما
وأیضا فلا يتمتع قصد الطبيب لسقي الدواء المر ، وقطع الأعضاء المتأكلة ،
وقلع الأضراس الوجعة ، و بطن الجراحات ، وأن يحمي المريض ما يشبهه ، وإن
كان يلزم منه إيذاء المريض ؛ لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشد في
المرعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم . وهذا شأن الشريعة أبدا . فإذا
كان التكليف على وجه فلا بد منه وإن أدى الى مشقة ، لأن المقصود المصلحة .
فالتكليف أبداً جار على هذا المبيع . فقد علم من الشارع أن المشقة ينهي عنها ،
فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصد بها ، إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها . ومن هنا
لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العادية مشقة عادة

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم ،
فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة ؛ فضلا عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم
طلبها أو القصد إليها

والجواب عن الثالث ^(٢) أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من
وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف ، وبها حصل العمل المكلف به . ومن هذه
الجهة يصح أن تكون كالمقصودة ، لا أنها مقصودة مطلقاً ، فرب الشارح في
مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به . ولا يدل هذا على أن النصب
مطلوب أصلاً . ويؤيد هذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تسبب عن
عن العمل المطلوب ، كما يؤجر ^(٣) الإنسان ويكفر عنه من سيأته بسبب ما يلحقه
من المصائب والمشقات ؛ كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما يُصيب

(١) أى بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك . وقوله (وإيقاعها) أى
بمقتضى هذا الاعتراض الثاني
(٢) التكفير صريح الحديث . لكن من أين الأجر على مجرد ما يلحقه بدون
عمل له كالصبر ؟

١٢٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

المؤمنَ مِنْ وَصَبٍ وَلَا تَعَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حَزَنٍ حَتَّى الشُّوْكَهَ يُشَاكُهَا إِلَّا
كَفَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ ^(١) وما أشبه ذلك .
وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالتقصّد إلى نفس
الممنوع . وكذلك يتفق على منع القصد إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح ،
ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به . وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى

فصل

ويترتب على هذا أصل آخر :

وهو أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها ،
وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل
أما هذا الثاني فلا نه شأن التكليف في العمل كله ؛ لأنه إنما يقصد نفس
العمل المترتب عليه الأجر . وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به ، وما جاء
على موافقة قصد الشارع هو المطلوب

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي . قال في فتح الباري في شرح هذا الحديث :
في هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال : ظن بعض الجهلة
ن المصاب مأجور ، وهو خطأ صريح ، فإن الثواب والعقاب إنما هو بالكسب ،
المصائب ليست منه ، بل الأجر على الصبر والرضا . ووجه التعقب أن الأحاديث
صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة . أما الصبر والرضا فقد زائد يمكن
أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة . قال القرافي : المصائب كفارات جزماً
سواء اقترنت بها الرضا أم لا ، لكن ان اقترنت بها عظم التكفير ، وإلا قل . قال القرافي
والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها . وبالرضا يؤجر على ذلك . انتهى كلام ابن

حجر

أقول ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين ، فالتكفير غير الثواب
والجزاء ، فلا مانع أن يكون لافي مقابلة عمل من المكلف . أما الأجر والثواب فالمعقول
ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم . وهذا التحقيق لا ينافي
كلام العز ، لأنه لا ينافي التكفير وإنما ينافي الأجر . وهو وجه

(فصل) وينبئ عليه أن للمكلف قصد العمل الشاق لا قصد المشقة ١٢٩

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، كما يذكر في موضعه ان شاء الله ، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع ، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع ، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة ، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل . فالقصد الى المشقة باطل . فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه . وما ينهى عنه لا ثواب فيه ، بل فيه الإثم إن ارتفع النهي عنه الى درجة التحريم . فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض

فإن قيل : هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر ^(١) قال : دخلت البقاع ول المسجد ، فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : « إنه بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قرب المسجد » قالوا : نعم يا رسول الله قد أردنا ذلك . فقال : « بنى سلمة ! دياركم تكتب آثاركم ، دياركم تكتب آثاركم ! » وفي رواية فقالوا ما كان يسراً أنا كنا نحركنا . وفي رواية عن جابر قال : كانت ديارنا نائية عن المسجد ، فأردنا أن نبيع بيوتنا فنقترب من المسجد ، فهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « إن لكم بكل خطوة درجة » ^(٢)

وفي دقائق ابن المبارك عن أبي موسى الأشعري أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها فإذا رجل يقول : « يا أهل السفينة قفوا » سبع مرار . قلنا : ألا ترى على أي حال نحن ؟ ثم قال في السابعة : « لقضاء قضاء الله على نفسه أنه من عطش الله نفسه في يوم من أيام الدنيا شديد الحر كان حقاً على الله أن يرويه يوم القيامة » فكان أبو موسى يتبع اليوم المعاني الشديد الحرفي صومه .

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم

(٢) وفي صحيح البخاري أيضاً (أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم

عشى) اه تيسير

١٣٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه ؛ فإن أولئك الذين اجبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالنبوت ، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطأ ، فكانوا كرجل له طريقان إلى العمل : أحدهما سهل ، والآخر صعب . فأمر بالصعب ، ووعد على ذلك بالأجر ، بل جاء نهيهم عن ذلك إرشاداً إلى كثرة الأجر

وتأمل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء ، فإنهم ركبوا في التعب إلى ربه أعلى ما باغته طاقتهم ، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم ، وترك الرخص جملة . فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم . وفي الصحيح أيضاً ^(١) عن أبي بن كعب قال : كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة ، فكان لا يخطئه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فتوجعنا له ، فقلنا له : يا فلان لو أنك اشتريت حملاً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوام الأرض ! فقال : أم والله ما أحب أن يتي مُطْنَبُ بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى أتت نبي الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته ، قال فدعاه فقال له مثل ذلك ، وذكر أنه له في أثر الأجر . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (إِنَّ لَكَ مَا اخْتَسَبْتَ) . فالجواب أن تقول :

(أولاً) إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة ^(٢) ، لا ينتظم منها استقراء . وطلعي . والظنيات لا تعارض القطعيات . فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات (وثانياً) إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة . فالحديث الأول قد جاء في البخاري ما يفسره ، فإنه زاد فيه : (وَكَرِهَ أَنْ تُعْرِىَ الْمَدِينَةَ قَبْلَ

(١) أخرجه مسلم وأبو داود

(٢) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إليه من المساكن البعيدة . وهذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد . أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسيأتي الجواب عنه

(فصل) ويبنى عليه أن للمكلف قصد العمل الشاق لا قصد المشقة ١٣١

ذلك لثلاث تملو ناحيةً منهم من حراسها . وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولاً نازلاً بالعقيق ، ثم نزل الى المدينة ، وقيل له عند نزوله العقيق : لم تنزل العقيق ؟ فإنه يشقُّ بعده الى المسجد . فقال : بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه ^(١) ، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه الى قرب المسجد ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (أما تحسبون خطأكم ؟) ^(٢) فقد فهم مالك أن قوله (الا تحسبون خطأكم) ليس من جهة إدخال المشقة ، ولكن من جهة فضيلة المحل ^(٣) المنتقل عنه

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه . ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه ،

(١) ان كان العقيق هو مساكن بني سلمة فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله (وكره أن تعرى المدينة) فكان موضع رباط يثاب المي ، على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة ، فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره . وإن كانت مساكنهم في غير العقيق وأن مالكا إنما يتكلم عن أنصار غيرهم ، وحادثة غير حادثتهم ، فالأمر ظاهر . وسنزيدك يانا

(٢) الذي في البخاري (يابني سلمة ألا تحسبون أثاركم !) وفي رواية أخرى له (ألا تحسبون أثاركم .) ثم قال قال مجاهد : خطاهم ، ثارهم أن يمشوا في الأرض بأرجلهم

(٣) كما ورد في البخاري وأبي داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادي العقيق يقول « أتاني آت من ربي فقال صل في هذا الوادي وقل : عمرة وحجة ، وأخرج أبو داود عن مالك قال لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرس إذا قفل الى المدينة حتى يصلي ركعتين أو ما بداله . وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويؤخذ من حديث الترمذي : (كانت بنو سلمة في ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بني سلمة : فإذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بني سلمة فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة . بخلاف العقيق فالأشبه أن يكون تعبدا . الا أن الأمر يحتاج إلى اثبات أنها حادثة أخرى

١٣٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

كالوضوء عند الكريهات، والظما والنصب في الجهاد. فإذا اختار أبي موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على^(١) نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها، فالمشقة في هذا القصد تابعة لامتبوعة. وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة. وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره. وهكذا سائر ما في هذا المعنى

وأما شأن أبواب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع أطراح النظر في حظوظ نفوسهم. ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات، لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتى بعد أن شاء الله

(وثالثاً) إن ما اعترض به معارضُ بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر أما أنا فلا آتى النساء. فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي»^(٢) وفي الحديث: «وَرَدَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّبَتُّلَ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ، وَلَوْ أُذِنَ لَهُ لَا خَتَصَيْنَا»^(٣) «وَرَدَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَنْ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ قَائِمًا فِي الشَّمْسِ، فَأَمَرَهُ بِإِتِمَامِ صِيَامِهِ، وَنَهَاهُ عَنِ الْقِيَامِ فِي الشَّمْسِ»^(٤)

(١) هذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحرى أبي موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه، فانه ظاهر في تحرره هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل، عل الجواب قوله (إنما فيه قصد الدخول الخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٢)

(٣) اخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين

(٤) يأتى تخريجهم بعد

(فصل ثان) وينبني أيضا أنه ليس للمكاف الدخول في المشقة باختياره ١٢٣

وقال : « هَلَاكَ الْمُتَنَطِّعُونَ » ^(١) ونهيه عن التشديد شديد في الشريعة ، بحيث صار أصلا فيها قطعيا . فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس ، كان قصد المكاف اليه مضادا لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المتطوع به . فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح . وهذا واضح . وبالله التوفيق

فصل

وينبني أيضا على ما تقدم أصل آخر

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً ، أو ندباً ، أو إباحة ، إذا تسبب عنها مشقة فإما أن تكون معتادة في مثل ذلك العمل ، أو لا تكون معتادة . فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه مقصودة للشارع من جهة ما هي مشقة . وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع . ولا ينبغي عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكاف واختياره ، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله ، أو لا

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهياً عنه ^(٢) وغير صحيح في التعبد . ولأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه . ومثال هذا حديث ^(٣) الناذر الإجماع قائما في الشمس . ولذلك قال مالك في أمر النبي صلى الله عليه وسلم له بإتمام الصوم ، وأمره له بالعودة والاستظلال : أمره أن يتم ما كان لله طاعة ، ونهاه عما كان لله

(١) تقدم (ج ١ -- ص ٣٤١)

(٢) أى في الأنواع الثلاثة . وقوله (غير صحيح في التعبدية) خاص بنوعى

الواجب والتدوب ، ولا يأتي في المباح

(٣) بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ، إذا هو برجل قائم في الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ويصوم ، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم . فقال : « مروه فليستظل وليتكلم وليتم صومه » أخرجه البخاري ومالك وأبو داود اه تيسير

١٣٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

ومعينة : لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ، ولا لتبيل ما عنده .
وهو ظاهر . إلا أن هذا النهي مشروط ^(١) بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه
مباشرة . لا بسبب الدخول في العمل ؛ كما في المثال . فالحكم فيه بين

وأما إن كانت تابعة للعمل كالريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً ،
وأخرج لا يندرج على الحج ماشياً أو راكباً ، إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل
العمل . فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ
الْعُسْرَ) وحاء فيه مشروعية الرخص

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ؛ ويمكن أن يكون ^(٢) عاملاً
لمجرد حفظ نفسه ، وأن يكون ^(٣) قَبْلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه . وإن لم يعمل
بالرخصة فعلى وجهين :

١- أحدهما يجب أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله
أو عادته فساداً يتخرج به ويعنت ، ويكره بسببه العمل . فهذا أمر ليس له .
وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك ،
فحكاه الإمساك عما أدخل عليه المشوش . وفي مثل هذا جاء : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ
الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ » ^(٤) وفي نحوه نهى عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو
يدافعه الأخبثان . وقال : (لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضَبَان) ^(٥) وفي القرآن :
(لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) إلى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء

(١) هذا أصل الفرض في كلامه . حيث قال (مع أن ذلك العمل لا يقتضيها)
فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام

(٢) و (٣) وتقدم الفرق بينهما : وهو أنه في الأولى : واجب . إلا أنه
دفع عن نفسه الحرج . وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج

(٤) تقدم (ج ١ - ٣٢١ ص)

(٥) تقدم (ج ٢ - ٣٤٣ ص)

(فصل ثان) وينبغي أيضاً أنه ليس المكلف الدخول في المشقة باختياره ١٣٥

العمل المأذون فيه على كماله ؛ فان قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالفاً من الشوائب ، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في رتبة التكليف

❦ والثاني ❦ أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ، ولكن في العمل مشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة . ويتفصل الأمر فيه ^(١) في كتاب الأحكام . والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت ، بل المشقة في نفسها هي العنت والخرج . وإن قدر على الصبر عليها فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

إلأن هنا وجباً ثالثاً ^(٢) ، وهو أن تكون المشقة غير معتادة ، لكنها صارت بالنسبة الى بعض الناس كالمعتادة . ورُبَّ شيء هكذا ؛ فإن أرباب الأحوال من العباد والمنقطعين الى الله تعالى ، المعانين على بذل الجهد في التكليف ، قد خضعوا بهذه الخاصية ، وصاروا معانين على ما انقطعوا اليه . ألا ترى الى قوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة وإتتها لكبيره إلا على الخاشعين) فجماها كبرية على المكلف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو الذي كانت قُرّة عينه في الصلاة ، حتى كان يستريح اليها من تعب الدنيا . وقيم حتى تفطرت قدماه . فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهذا القسم ^(٣) يستدعي كلاماً يكون فيه مدّة بعض نفس ، فانه موضع مُغفَلٌ قال من تكلم عليه ، مع تأكده في أصول الشريعة

(١) أي في : أي الأمرين أفضل ؟ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة ؟ وعند شفي الغليل في ذلك رحمه الله

(٢) هو بعض ما دخل في الثاني . فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لا تدخل فساداً . الا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة

(٣) أي الثاني بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين :

« أحدهما » الخوف من الانقطاع من الطريق ، وبغض العبادة ، وكراهة التكليف . وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

« والثاني » خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع ؛ مثل قيامه على أهله وولده ، إلى تكاليف آخر تأتي في الطريق ، فربما كان التورغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها ، وقاطعاً بالمكلف دونها ؛ وربما أراد الحل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء ، فانقطع عنهما .

﴿ فأما الأول ﴾ فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة ، حفظ^(١) فيها على الخلق قلوبهم ، وجبها لهم بذلك . فلو عملوا على خلاف السباح والسهولة ، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم . ألا ترى إلى قوله تعالى : (واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) إلى آخرها . فقد أخبرت الآية أن الله حبب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله ، وزينه في قلوبنا بذلك ، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه . وفي الحديث « عليكم من

فساد في نفسه أو عقله الخ . فقوله (وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله الخ) لا ينافي أصل موضوع هذا القسم ، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق . هذا وقد تكلم في هذا الفصل على الوجه الأول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع الخ وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة الخ وهذا باعتبار النظر في الموضع هنا وسيأتي لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام

(١) أي من النفرة من تكاليفها

الأعمال ما تُطيقون ! فإن الله لا يُلْهِكُمْ حَتَّى تَمْلُؤُوا^(١) وفي حديث قيام رمضان :
 « أما بعدُ فإنه لم يُخَفَّ عَلَى شَأْنِكُمْ ، وَلَكِنْ خَشِيتُ أَنْ تُقْرَضَ عَلَيْكُمْ صَلَاةُ
 اللَّيْلِ فَتَعْجِزُوا عَنْهَا »^(٢) وفي حديث الحولاء بنت تُوَيْتٍ حين قالت له عائشة
 رضى الله عنها : هذه الحولاء بنت تويت ، زعموا أنها لا تنام الليل . فقال عليه
 الصلاة والسلام : « لَا تَنَامُ اللَّيْلُ ؟ ! خَذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ . فَوَاللَّهِ لَا يَنَامُ
 اللَّهُ حَتَّى تَنَامُوا »^(٣) وحديث أنس : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد
 وحبلٌ ممدود بين ساويتين ، فقال : « مَا هَذَا ؟ » قالوا : حبلٌ لِرَيْبِ ، تُصَلِّي فَاِذَا
 كَسَلَتْ أَوْ فَرَّتْ أَمْسَكَتْ بِهِ . فقال : « حُلُّوهُ ! لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَةً ،
 فَذَا كَسَلَ أَوْ فَرَّ قَعَدَ »^(٤) وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام
 « أَفَتَأْتَانِ أَنْتَ يَا مُعَاذُ »^(٥) حين أطال الصلاة بالناس ، وقال : « إِنَّ مِنْكُمْ مَنْفَرَيْنِ
 فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ ؛ فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ »^(٦)
 ونهى عن الوصال رحمة لهم . ونهى عن النذر وقال : « إِنْ اللَّهَ يَسْتَخْرِجُ بِهِ مِنْ
 الْبَخِيلِ ، وَإِنَّهُ لَا يُغْنِي مِنْ قَدَرِ اللَّهِ شَيْئًا » أَوْ كَمَا قَالَ^(٧) لَكِنْ هَذَا كُلُّهُ مَعْلَلٌ
 مَعْقُولٌ الْمَعْنَى بِمَا دُلَّ عَلَيْهِ مَا تَقْلَمُ : مِنَ السَّامَةِ وَالْمَلَلِ ، وَالْعِزِّ ، وَبُغْضِ الطَّاعَةِ
 وَكَرَاهِيَتِهَا . وقد جاء عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :
 « إِنْ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرَفَقٍ وَلَا تُبْغِضُوا إِلَى أَنْفُسِكُمْ عِبَادَةَ اللَّهِ ؛ فَإِنْ

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٢) إحدى روايات مسلم بلفظ (ولكنى الخ)

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٤) رواه البخارى وأبو داود والنسائى

(٥) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٦) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٧) أقرب الروايات إلى هذه إحدى روايات مسلم وهى (لا تنذروا فإن النذر

لا يقى من القدر شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل)

١٣٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة. فصل ثالث)

الْمُنْبَتَ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى» ^(١) وقالت عائشة رضي الله عنها : نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم . قالوا : انك تواصل . فقال : «إني لست كهيتكم . إني أبيت يُطعمني ربي وَيَسْقِينِي» ^(٢) »

وحاصل هذا كله أن النهي لعامة معمولة المعنى مقصودة للشارع . وإذا كان كذلك فالنهي دائر مع العلة وجودا وعدما . فإذا وجد ما علل به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان النهي متوجها ومتجها . وإذا لم توجد فالنهي مفقود ، إذ الناس في هذا الميدان على ضربين :

(ضرب) يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد ، فتؤثر أو في غيره فسادا ، أو تحدث له ضجرا ومللا ، وقعودا عن النشاط إلى ذلك العمل ، كما هو الغالب في المكلفين . فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك ، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخيص ، إن كان مما لا يجوز تركه ، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل . ودليله قوله عليه الصلاة والسلام : (لَا يَقْضِ الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ) ^(٣) وقوله : (إِنْ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلَا هَلَالَةً عَلَيْكَ حَقًّا) ^(٤) وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر : ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) ذكره في الاحياء بلفظ (ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى) — قال العراقي : رواه احمد من حديث أنس ، والبيهقي من حديث جابر

(٢) ذكره في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (اني لست مثلكم إني أظل يطعمني ربي ويسقيني) وليس في البخاري ومسلم رواية المؤلف بلفظها . وتوجد بهما روايات كثيرة ترجع الى هذا المعنى

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١١٦)

الحرج مرفوع لسببين : الأول خوف الضرر أو الملل ، فمن خف عليه أذنه ١٣٩

(والضرب الثاني) شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل ، لوازع هو أشد من المشقة ، أو حادٍ يسهل به الصعب ، أو لما له في العمل من المحبة ، ولما حصل له فيه من اللذة ، حتى خف عليه ما ثقل على غيره ، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة ، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة ، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره ؛ كما جاء في الحديث :

«أَرْحَنُهَا يَا بِلَالُ»^(١) وفي الحديث: «حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ — قَالَ : وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»^(٢) وقال لما قام حتى تورّمت أو تَفَطَّرت قدماه : «أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا»^(٣) وقيل له عليه الصلاة والسلام : أَنَا خَذُ عَنْكَ فِي الْغَضَبِ وَالرِّضَى ؟ قَالَ : «نَعَمْ»^(٤) وهو القائل في حقنا : « لَا يَقْنِى الْقَاضِي وَهُوَ

(١) (قم يا بلال فأرحنا بها) هكذا ذكره في التيسير عن أبي داود وقال القرافي في تخريج أحاديث الأحياء : حديث (أرحنا بها يا بلال) رواه الدارقطني في العال من حديث بلال

(٢) أخرجه في التيسير عن النسائي بلفظ (حبب الى النساء والطيب الخ) وأخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي بلفظ (حبب الى من دنياكم النساء والطيب) وليس في الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوي في كتابه المجموع الفائق ما يأتي قال الحافظ الولي العراقي : وما اشهر في هذا الحديث على الالسنه من زيادة لفظ ثلاث ليس في شيء من كتب الحديث وهي مفسدة للمعنى . وقال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف : لفظ (ثلاث) لم يقع في شيء من طرقه . وزيادته تفسد المعنى . على أن ابن فورك شرحه في جزء بآبائه ووجهه هو اطلب . وكذا أورده الغزالي في الأحياء في موضعين

(٣) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه في التيسير عن الحسنه إلا أبا داود

(٤) قال القاضي عياض في متن الشفاء وفي حديث عبد الله بن عمرو (قلت يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك قال نعم أكتب عنى كل ما سمعت منى ، قلت

١٤٠ النوع الثالث مقامد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة. فصل ثالث)

غضبنا»^(١) وهذا وإن كان -خاصة بالدليل صحيح - وجاء في هذا المعنى من احتمال المسئلة في الأعمال والعبور عليها دائماً ، كثير

ويكشفك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يابهم رضى الله عنهم ، ممن اشتهر بالعلم وحمل الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد ؛ كعمرو ، وعثمان ، وأبي موسى الأشعري ، وسعيد بن عامر ، وعبد الله بن الزبير ، ومن التابعين كعامر بن عبد قيس وأويس ، ومسروق ، وسعيد بن المسيب ، والأسود بن يزيد ، والربيع بن خثيم ، وعروة بن الزبير ، وأبي بكر بن عبد الرحمن راهب قرش ، وكنصور بن زاذان ، ويزيد بن هرون ، وهشيم ، و زر بن حبيش ، وأبي عبد الرحمن السلمى ومن سواهم ممن يطول ذكرهم ، وهم في اتباع السنة والحفاظة عليها مام

ومما جاء عن عثمان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركة يقرأ فيها القرآن كله . وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة ، وسرد الصيام كذا وكذا سنة . وروى عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام وأجاز مالك صيام الدهر . وكان أويس القرنى يقوم ليله حتى يصبح ، ويقول : بلغنى أن الله عبادة سجوداً أبداً . ونحوه عن عبد الله بن الزبير . وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان عاقمة يقول له : ويحك ! لم تعذب هذا الجسد ؟ فيقول : إن الأمر جد . وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت : كان يصلى حتى تورمت قدماه ، فربما جلست أبكى خلفه مما أراه يصنع بنفسه . وعن الشعبي قال : غشي على مسروق في يوم في الرضى والغضب ؟ قال نعم . فاني لا أقول في ذلك الا حقاً) نال شارحه منلا على : رواه احمد وأبو داود والحاكم وصححه

(١) ولا يخفى عليك استغناؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث المذكورة ، مع مراعاة انها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فساد الخ ، وان كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت اليها الأحداث

الخرج مرفوع لسببين: الأول خوف الضرر أو المالم ، فمن خف عليه العمل أذن له (١٤١)

صائف وهو صائم ، فقالت له ابنته : أفطر ! قال : ما أردت بي ؟ قالت الرفق .

قال يا بنية إنما طلبت الرفق لنفسى فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة .

الى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التى لا يطيقها إلا الأفراد

هياهم الله لها وهياها لهم وحببها اليهم ؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين لسنة بل كانوا

معاودين فى السابقين ، جعلنا الله منهم ، وذلك لأن العلة التى لأجلها نهى عن

العمل الشاق مفقودة فى حقهم ، فلم ينتهز النهى فى حقهم . كما أنه لما قال :

« لا يقض القاضى وهو غضبان » وكان وجه النهى وعلته تشويش الفكر عن

استيفاء الحجج اطرد النهى مع كل ما يشوش الفكر ، وانتفى عند انتفائه ، حتى

إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذى لا يشوش . وهذا صحيح مليح

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الإيمان من

غير زائد . والثانى حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف ، أو الرجاء ، أو المحبة :

فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والمحبة تيار حامل . فالخائف يعمل مع

وجود المشقة ، غير أن الخوف مما هو أشق ، يحمل على الصبر على ما هو أهون

وإن كان شاقاً ، والراجحى يعمل مع وجود المشقة أيضا ، غير أن الرجاء فى تمام الراحة

يحمل على الصبر على تمام التعب ، والمحبة يعمل ببذل المجهود شوقاً الى المحبوب

فيسهل عليه الصعب ، ويقرب عليه البعيد ، ويُفنى القوى ولا يرى أنه أوفى بعهد

المحبة ولا قام بشكر النعمة ، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته . وكذلك

الخوف على النفس أو العقل أو المالم يمنع من العمل المسبب لذلك ، إن كان

لخبرة الانسان ، ويرخص له فيه إن كان لازماً له ، حتى لا يحصل فى مشقة ذلك ،

لأن فيه تشويش النفس كما تقدم .

ولكن العمل الحاصل — والحالة هذه — هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تلف

نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله ؟

هذا مما فيه نظر يُطلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة « الصلاة فى الدار المغصوبة » .

١٤٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة التكليف (المسألة السابعة)

وقد نقل منع العموم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي ، وأنه لا يجوز إن فعل .
ونقل المصنف في الطهارة عند خوف التلف ، والانتقال إلى التيمم . وفي خوف المرض
أو تلف المال احتمال . والشاهد المنع قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) وإذا كان
منهياً عن هذه الأشياء وأشباهاها بسبب الخوف ، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات
فالأمران مفترقان ؛ فإن إدخال المشقة القادحة على النفس يعقل النهي عنها مجردة
عن الصلاة ، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة . فصارت ذات قولين ^(١)
وأيضاً فدخل فيها النظر من قاعدة أخرى . وهي أن يقال : هل قصد الشارع
رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق
لله فيتجه المنع حيث وجهه الشارع ، وقد رفع الحرج في الدين ، فالدخل فيما فيه
الحرج مضاد لذلك الرفع . وإن قلنا إنه حق للعبد فإذا سمح العبد له بمحظوه كانت
عبادته صحيحة ؟ ولم يتمحض النهي عن تلك العبادة
والذي يرجح هذا الثاني أمور :

(منها) أن قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) قد دل بإشارته على أن ذلك من
جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى ، (إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً) يشير بذلك إلى رفع
الحرج عنهم لأنه أرفق بهم . وأيضاً فقوله : (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)
وأشباهاها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد

(ومنها) ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإزالة اليسر ؛ فإنما يكون النهي .
منتهضاً مع فرض الحرج والعسر ، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع
النهي . وما يخص مسألتنا قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى تفتطرت قدماه ، أو
تورمت قدماه ؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقت ولا بد . ولكن المرفق طاعة
(١) أي كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال ، لأن الأمر والنهي المتوجّهين
إلى العمل يمكن انفكاكهما . والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم لمسألة الصلاة
المذكورة

(فصل رابع) السبب الثاني في خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس ان أمن ١٤٣

الله يحلو للمحبين ، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم . وكذلك جاء عن السلف
ترداد البكاء حتى عميت أعينهم . وقد روى عن الحسن بن عرفة قال : رأيت يزيد
بن هرون بواسط ، وهو من أحسن الناس عيين ، ثم رأيت به عين واحدة ، ثم رأيت به
وقد ذهب عيناه ، فقلت له : يا أبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان ؟ فقال : ذهب
بهما بكاء الأسحار . وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن الساف الصالح عاضد لهذا
المعنى . فإذا من غلب جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق
العبد لم يمنع بإطلاق ، ولكن جعل ذلك إلى خيرته

فصل

﴿ وأما الثاني ﴾ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها ،
ولا محيص له عنها ، يقوم فيها بحق ربه تعالى . فإذا أوغل في عمل شاق فربما قطعه
عن غيره ، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به ، فيكون عبادته أو عمله الداخل
فيه قاطعاً عما كلفه الله به ، فيقصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير معذور ، إذ المراد
منه القيام بجميعها على وجه لا يحل بواحدة منها ، ولا بحال من أحواله فيها
ذكر البخاري عن أبي جحيفة قال : أخى النبي صلى الله عليه وسلم بين
سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء ، فرأى أم الدرداء وهي زوجة متبدلة ،
فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء
أبو الدرداء فصنع له طعاماً ، فقال له : كل فإني صائم . فقال : ما أنا بأكل حتى
تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم . فنام ، ثم
ذهب ليقوم ، فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان : قم الآن . فصلينا^(١)

(١) مقتضى السياق (فصلياً) بالغائب فتراجع الرواية . والذي في البخاري .

(صلياً) بالغائب ، ولم يذكر فيه رواية أخرى

١٤٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

فقال له سلمان «إِنَّ رَبَّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلَا هَلَكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَدَقَ سَلْمَانُ»^(١)

وقوله عليه الصلاة والسلام لماذا «أَفَتَانُ أَنْتَ؟ أَوْ أَفَاتِنُ أَنْتَ؟ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَوْلَا صَلَّيْتَ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّبِّكَ الْأَعْلَى) (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا) (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى) فَإِنَّهُ يَصَلِّي وَرَاءَكَ الْكَبِيرُ وَالضَّعِيفُ وَذُو الْحَاجَةِ. وَكَانَ الشَّاكِي بِهِ رَجُلٌ أَقْبَلَ بِنَاضِحِينَ وَقَدْ جَنَحَ اللَّيْلُ، فَوَافَقَ مُعَاذًا يَصَلِّي، فَتَرَكَ نَاضِحِيهِ وَأَقْبَلَ إِلَى مُعَاذٍ، فَقَرَأَ سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ، فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ. انْظُرْهُ فِي الْبُخَارِيِّ»^(٢) وَكَذَلِكَ حَدِيثٌ «إِنِّي لَأَسْمَعُ بَكَاءَ الصَّبِيِّ فَاتَجَمُّوزُ فِي صَلَاتِي» الْحَدِيثُ^(٣)

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين، ومواضع المتعبدين، فرأى رجلاً يبكي بكاءً عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالة الصلاة من الليل وأيضاً فقد يعجز المومل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الفناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام «كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا وَلَا يَفِرُّ إِذَا لَاقَى»^(٤) وقيل لابن مسعود رضي الله عنه «وَإِنَّكَ لَتَقِلُّ الصَّوْمَ». فَقَالَ: إِنَّهُ يَشْغَلُنِي عَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ. وَنَحْوُ هَذَا مَا حَكَى

(١) جزء من حديث أبي الدرداء مع سلمان رواه البخاري والترمذي

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ (أفان)

(٣) (إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) في حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصوم النهار وليقومون الليل ما عاش قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (فصم يوماً وأفطر يوماً). فذلك صوم داود عليه السلام. وهو أعدل الصيام — أو أفضل الصيام — أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي

(فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس إن أمن ١٤٥

عباض عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً ؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر ، فاشتد عليه . قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار . وكره مالك إحياء الليل كله وقال : لعله يصبح مغلوباً ، وفي رسول الله أسوة . ثم قال : لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح ؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا . وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به . فإذا ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف ، كما أنه يسبب الكسل والتكبر ويبغض العبادة ، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة نهى عن ذلك . وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيغال فيه حسن . وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدم في الوجه الأول ، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة فإن قيل : دخول الإنسان في العمل وإيغاله فيه — وإن كان له وازع الخوف ، أو حادى الرجاء ، أو حامل المحبة — لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات ، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل ، صائماً النهار ، واطناً أهله ، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال ، أو القيام بوظائف الجهاد على كاملها . وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد ، وإغاثة الالهقان . وقضاء حوائج الناس ، وغير ذلك من الأعمال ؛ بل كثير منها تضاد أعمالاً آخر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها ، وقد لا تضادها ولكن تؤثر فيها نقصاً ، وتزاحم الحقوق على المكلف معلوم غير مجهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء : « مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَغْلِبْهُ ^(١) » . « وأيضاً » فإن سام مثل هذا في أرباب الأحوال

(١) روى الغزالي في الأحياء (لاتشادوا هذا الدين فإنه متين ، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض إلى نفسك عبادة الله) قال عنه العراقي من حديث أبي هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه) رواه البخاري

أقول : رأيت في كتاب مجمع الزوائد عن بريدة الاسلمى حديثاً رواه أحمد ورجاله موثقون جاء في آخره : (فإنه من يشاد هذا الدين يغلبه) وقال في كتاب

١٤٦ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

ومسقطى الحظوظ ، فكيف الحال مع اثباتها والسعي فيها والطلب لها ؟

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان :

١- أولهما من أراد أن يترك الحظوظ . وهو أولاً ، لا بد لهم من استيفاء حظوظهم المأذون فيه ، شرعاً ، لكن بحيث لا يخل بواجب عليهم ، ولا يضر بحظوظهم . وقد وجدنا عدم الترخيص في مواضع الترخيص بالنسبة اليهم موقعاً في مفسدة أو مقاصد يعظم موقعها شرعاً ، وقطع العوائد المباحة قد يقع في المحرمات . وكذلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجاً عن رتبة العبودية ؛ لأن المسترسل في ذلك على غير تقييد مطلق حكمة الشرع عن نفسه ، وذلك فساد كبير . ويقع هذا الاسترسل جاءت الشرائع . كما أن مافي السموات وما في الأرض مسخر للإنسان (١)

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل : فيأخذ في الحظوظ ما لم يخل بواجب ، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك الى محذور ، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن : فيندب الى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلاً ؛ وينهى عن المكروه الذي لاحظ فيه عاجلاً ، كالصلاة في الأوقات المكروهة ؛ وينظر في المندوب الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي له فيه حظ — أعني الحظ العاجل — فإن كان ترك حظه في المندوب (٢) يؤدي إلى أسنى المطالب خير (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكري وغيره. وفي البخاري (ان الدين يسر الخ...)

(١) ومهما لحظوظه . فالمطلوب الاعتدال . فلا حرمان عما هياه الله له ، ولا استرسال فيه

(٢) أي فإن كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لاحظ لنفسه فيه ، يؤدي الى فعل مكروه شرعاً أو الى ترك مندوب آخر أفضل منه ، كان استعماله لحظه بترك هذا المندوب للمؤدى فعله لأحد هذين الأمرين أولى به . وذلك كما اذا كان لشغاله بناقل الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجه ، فيؤدى ذلك الى تطلعه للأجنيات وتشوقه للنظر إليهن . فيكون ترك الناقل وتمتعه بزوجه أولى

(فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس إن أمن ١٤٧

لما يكره شرعا ، أو ترك مندوب هو أعظم أجراً ، كان استعجاله الحظ وترك المندوب أولى ؛ كترك التمتع بزوجه المؤدى إلى التشوف إلى الأجنبية ، حسبما نبه عليه حديث ^(١) « إذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته » الخ ^(٢) . وكذلك ترك الصوم ^(٣) يوم عرفة ، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن . وفي الحديث : « إنكم قد استقبلتم عدوكم والفطر أقوى لكم » ^(٤) . وكذلك إن كان ترك المكروه الذى له فيه حظ يؤدى إلى ما هو أشد كراهة منه ، غلب الجانب الأخف ؛ كما قال الغزالي : إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين فى تناول التشابهات ، على التورع عنها مع عدم طاعتها ؛ فإن تناول التشابهات للنفس فيها حظ ، فإذا كان فيها اشتباه طأب التورع عنها وكره تناولها لأجله ؛ فإن كان فى تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا ، بسبب ما هو أشد فى الكراهية ، وهو مخالفة الوالدين ، ومثله ما روى عن مالك : أن طلب الرزق فى شبهة أحسن من الحاجة إلى الناس

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تراحم الأعمال ، فيقع الترجيح بينها ، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه ، وبسط هذه الجملة هى عمدة كلام الفقهاء فى تقاريع الفقه .

﴿ والثانى ﴾ أهل إسقاط الحظوظ . وحكمهم حكم الصّرب الأول فى الترجيح

(١) رواه مسلم

(٢) أى فانه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث إلى النظر للأجنبية

(٣) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدى إلى ما يكره شرعا ، وهو كراهة العبادة والملل منها . وما بعده مثال لما يؤدى إلى ترك مندوب هو أعظم منه أجراً — ومثله ما فى الحديث بعده — ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم . والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب

(٤) أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد ومسلم ، وفى نيل الأوطار عن أحمد ومسلم وأبى داود — واللفظ فيما (انكم مصبحو عدوكم الخ) .

١٤٨ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

بين الأعمال . غير أن سقوط حظوظهم لمزوب أنفسهم عنها منع الخوف عليهم من الانقلاص وكراهية الأعمال، ووفقهم في الترجيح بين الحقوق ، وأنهم منهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم . فصاروا أكثر أعمالاً ، وأوسع مجالاً في الخدمة . فيسهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعده في خوارق العادات ، وأما أنه يمكنهم القيام بجميع ما كلفه العبد وندب إليه على الحجة فتعذر إلا في الشبهات ، فإنه ترك باطلاق ، ونفي أعمال لا أعمال ، والنفي العام ممكن الحدوث بخلاف الإثبات العام . ولما سقطت حظوظهم مازت عندهم لا تراحم الحقوق إلا من حيث الأمر ، كتوله : «إن لنفسك عليك حقاً» (١) وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط ، فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه ، فحظه أيضاً آخر الأشياء المستحقة ، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها . لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتي ، فصار عبادة بعد ما كان عادة ، فهو ساقط من جهته ، ثابت من جهة الأمر ، كسائر الطاعات . ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس ، بل يصير أكثر عمله في الواجبات . وهنا مجال رحب ، له موضع غير هذا

فصل (٢)

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه . فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع من ذلك التسبب ، لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخال العنت والحرج على نفسه

(١) تقدم (ج ١ - ص ١١٦)

(٢) تكميل للقيام ببيان أن الأعمال المنهى عنها إذا تسبب عنها مشقة فإن الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب الكلف

(فصل خامس) عدم قصد المشقة عامٌ في الأمور والنهيات ١٤٩

إلا أنه قد يكون في الشرع ^(١) سبباً لأمر شاق على المكلف ، ولكن لا يكون قصدٌ من الشارع لإدخال المشقة عليه ، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة ؛ كالتقصص والعقوبات الناشئة عن الأعمال المنوعة ، فإنها زجرٌ للفاعل وكفٌ له عن مواجهة مثل ذلك الفعل ، وعظةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضاً .
وكون هذا الجزء مؤلماً وشاقاً مُضاهٍ لكون قطع اليد التأكّلة ، وشرب الدواء البشيع ، مؤلماً وشاقاً . فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال ، فكذلك هنا ؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم . والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه . ويشبه هذا ما في الحديث من قوله : « ما ترددتُ في شيء أنا فاعلهُ ترددتُ في قبضِ نفسِ عبدِي المؤمن ، يكره الموت وأنا أكرهُ مساءته . ولا بد له من الموت » ^(٢) ؛ لأن الموت لما كان حتماً على المؤمن ، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه ، وتمتعه بقربه في دار القرار ، صار في القصد إليه معتبراً ، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً . ^(٣) وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى التدور التي يشق على الإنسان الوفاء بها ؛ لأن المكلف لما أربح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً ، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإن شقت ، كما لُزمت العقوبات بناء على التسبب فيها . حتى إذا كانت التدور فيما ليس بعبادة ، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات ، أو كانت مصادمة لأمر ضروري أو حاجي في الدين ، سقطت ؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فإنه يجزئه الثلث ، أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر فإنه يركب ويهدي ، أو كما إذا نذر أن لا يتزوج ، أو لا يأكل الطعام ، فإنه يسقط حكمه ، إلى أشباه ذلك

(١) لعل فيه سقط (ما يكون)

(٢) رواه البخاري

(٣) أي غير مقصود ما فيه من جهة المكروهية ، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة . وإنما كان شديداً ولم يكن مما تقدم لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية

١٥٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

فانظر كيف صحبه الرفق الشرعى فيما أدخل نفسه فيه من المشقات
فعلى هذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف عام في الأمور
والمهميات

ولا يقال إنه قد جاء في القرآن : (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم) فسمى الجزاء اعتداء ، وذلك يقتضى القصد إلى الاعتداء ، ومدلوله المشقة
الداخلية على المعتدى .

لأننا نقول : تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداءً مجازاً معروف مثله في
كلام العرب . وفي الشريعة من هذا كثير ، كقوله تعالى : (الله يستهزى بهم)
(وَمَكْرُوا اللَّهَ) (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا) وَأَكِيدُ كَيْدًا) إلى أشباه ذلك .
فلا اعتراض بمثل ذلك

فصل (١)

تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج ، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل
نه . فهنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ،
ليس له قصد في النسب في إدخالها على النفس . غير أن المؤذيات والمؤلات
الله تعالى ابتلاء للعباد وتمحيصاً ، وساطها عليهم كيف شاء ولما شاء
بسأل عما يفعل وهم يُسألون) وفهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على
بلاق ، دفعاً للمشقة اللاحقة ، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها ، بل أذن في
حرز منها عند توقعها وإن لم تقع ، تكمة لمقصود العبد ، وتوسعة عليه ، وحفظاً على
كميل الخلو في التوجه إليه ، والقيام بشكر النعم

فمن ذلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش ، والحر والبرد ، وفي التداوى
عند وقوع الأمراض ، وفي التوقى من كل مؤذ آدميا كان أو غيره ، والتحرز
من المتوقعات حتى يقدم العدة لها . وهكذا سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار

(١) هذا مقابل لسائر ما تقدم في موضوع لحوق المشقات ، تكميلاً للمقام

(فصل سادس) في مشقة الابتلاء بغير التكليف هل يقعد دفعها ؟ ١٥١

من درء المفسد وجلب المصالح . ثم رتب له مع ذلك دفع المثلثات الأخروية ، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية . كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله . وكون هذا مأذونا فيه معلوم من الدين ضرورة

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتمه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة ؛ كما أوجب علينا دفع المحار بين ، والساعين على الاسلام والمسلمين بالفساد ، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله . ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء ؛ لأننا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك مُلغى في التكليف ، وإن كان ممتهراً في العقد الإيماني . كما لا تعتبر ^(١) جهة التكليف ابتداء ، وإن كان في نفسه ابتلاء ؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد ، خالق للرب ، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد ، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر . فكذلك هنا .

وأما إن لم يثبت انحتم الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء ، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلط المبتلى . فيستسلم العبد للقضاء . ولذلك لما لم يكن التداوى محتماً تركه كثير من السنف الصالح ، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض ؛ كما في حديث السوداء الجنبية ^(٢) التي سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها خيرها في الأجر مع البقاء على حالتها . أو زوال ذلك . وكما

(١) أى فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله (لأنه الخ) ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء . بل طوبى المكاف بالامثال . فكذلك هنا طوبى المكاف بما يدفع هذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيرها . وبعبارة أخرى : إذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء . ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكفنين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء . فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تكليفاً مقبولاً . ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه

(٢) كان المأذون أن يقول : التي كانت تصرخ كما هي عبارة الحديث

١٥٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكاليف (المسألة السابعة)

في الحديث : « وَلَا يَكْتُونُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ » ^(١) . ويمكن اعتبار جهة الخط بتمضي الإذن ويتأيد بالنسبة : كما في التداوى حيث قال عليه الصلاة والسلام : « تَدَاوَوْا فَإِنَّ أَدْنَى أَدْوَاءِ الدَّاءِ أَنْزِلَ الدَّوَاءَ » ^(٢) وأما إن ثبتت الإباحة فالأمر أظهير وعنا انقضى الكلام على الوجه الثالث ^(٣) من أوجه المشقة المفهومة من إطلاق اللفظ ، ونبي الكلام على الوجه الرابع ، وذلك مشقة مخالفة الهوى ، وهي :

(١) الحديث ، أخرجه مسلم ولفظه (يدخل الجنة من أمي سبعون ألفا بغير حساب . قيل : من هم يا رسول الله ؟ قال الذين لا يكتبون . ولا يسترقون . ولا يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون الخ . .)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٣٦)

(٣) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث ، فتكلم عنه في أولها ووفق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد وإن كان فيه كلفة . وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة في التكاليف ، كما لا يقصد غير المعتادة ، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط ، ثم رتب على ذلك في الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف نظراً إلى عظم أجراها ، ثم ذكر في الفصل الثاني أن الأعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فاما أن تكون معتادة أو غير معتادة . وتوسع في تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرخص ، وخارجة عما عقدت له المسألة ، ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادة التي تنسب عن العبادة إما خوفاً لانتقطاع عن العمل أو كراهيته ، وإما المراحة للوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض ، وذلك في الفصلين الثاني والثالث ، ثم أكمل المقام اتصال الرابع بالأفعال غير المأذون فيها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده بكون فيها ، ثم ذكر فصلاً خامساً لمجرد إكمال الكلام في مطلق المشقة . وبمراجعة الفصول لا تجد منها فصلاً خاصاً بالوجه الثالث ، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه ، الذي فيه المشقة غير معتادة . ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال في آخر المسألة (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيع غير موجه ، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث بما اشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز الباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه

(المسألة الثامنة) الوجه الرابع مشقة مخالفة الهوى وهى مقصودة بالتكليف ١٥٣

﴿ المسألة الثامنة ﴾

وذلك أن مخالفة ما نهى الأنفس شاق عليها ، وصعب خروجها عنه ؛ ولذلك بلغ أهل الهوى فى مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم ، وكفى شاهداً على ذلك حال المجنين ، وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب ، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه ، حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى ، حتى قال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) الآية ! وقال : (إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ) وقال : (أَفَمَنْ كَانَ عَلَى يَتْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زِينَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وما أشبه ذلك .

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه ، حتى يكون عبداً لله . فإذا مخالفة الهوى ليصت من المشقات المعتبرة فى التكليف ، وإن كانت شاقة فى مجارى العادات ؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك ، لكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له ، وذلك باطل ، فما أدى إليه مثله . وبيان هذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كما أن المشقة تكون دنيوية ، كذلك تكون أخروية ؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدى إلى تعطيل واجب أو فعل محرم ، فهو أشد مشقة — باعتبار التسرع — من المشقة الدنيوية التى هى غير مخلة بدين . واعتبار الدين مقدم^(١) على (١) أى أن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء . فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين ؛ ولذا وحى الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس ، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك ، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس متى حن..

١٥٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألان التاسعة والعاشرة)

اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع . وكذلك هنا .^(١) فإذا كان كذلك فليس للشارع قصد^(٢) في إدخال المشقة من هذه الجهة . وقد تقدم من الأدلة التي يدخل^(٣) تحتمل هذا المطلوب ما فيه كفاية

﴿ المسألة العاشرة ﴾

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده : كالمسائل للتقدمة . وقد تكون عامة^(٤) له ولغيره . وقد تكون داخلة على غيره بسببه . ومثال العامة له ولغيره كالوإلى المفتقر إليه لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه ، إلا أن

نحو المرض . وحيث فليس اعتبار الأمور الدينية مقدما على النفس ولا على المال في كل شيء . والمقام يحتاج إلى بسط أو في من هذا ولذا قال صاحب التحرير في موضوع الضروريات الخمس : (إن حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين . وسيأتي في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه إلى الترجيح بين مصلحتين قد تكون أحدهما دينية والأخرى دنيوية . فلو كانت الدينية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة إلى الترجيح المذكور

(١) أي فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية

(٢) أي فمع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين — مع كونه مشقته أعظم — على ذي المشقة الدنيوية الصرفة ، فإنه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف ، ولكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة

(٣) لأنه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقا وإن جاءت في طريق أمثال التكليف

(٤) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخل في المعاني الأربعة التي تقدمت ، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل ، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف . فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط ، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد : فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل ، عكس المعاني الأربعة السابقة

المشقة الأخروية والمشقة العائدة على غير المكلف لا يقعدان أيضاً ١٥٥

انزله تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بتناجاته ، فإنه إذا لم يتم بذلك عم الفساد والضرر ، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره

ومثال الدخلة على غيره دونه كالقاضي والعالم المفتقر إليهما ، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرحها إلى ما لا يجوز^(١) ، أو يشغلها عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إذا لم يقوموا بذلك عم الضرر غيرهما من الناس . فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصلحتهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة ، ولا العمل المؤدى إليها^(٢) مطلوباً كما تقدم بيانه . فقد نشأ هنا نظري تعارض مشقتين ؛ فإن المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره ، فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه . وإذا كان كذلك تعدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك^(٣) ؛ وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح . فإذا كانت المشقة العامة أعظم ، اعتبر جانبها وأهل جانب الخاصة^(٤) . وإن كان بالعكس فالعكس . وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف ، كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

(١) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم . فليس القاضي معصوماً ، وقد يجرح الأمر إلى الجور أيضاً . وهذا مادعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي . فلا يظهر وجه اللاتخاذ من بعض الناظرين هنا على ذلك

(٢) أي إلى المشقة الخارجة عن المعتاد . كما سبق . وكما هو مساق كلام المؤلف هنا . أو يقال إن العمل المؤدى إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب ، والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله . فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها . وبهذا تجتمع المصلحتان وتتفق المشقتان

(٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تعين عليه ، وبين مهم ديني غير متأكد عليه

١٥٦ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

في المسألة الحادية عشرة

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجة عن معتاد المشقة في الأعمال العادية ، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي ، فقصود الشارع فيها الرفع على الجملة ؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطابقة وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد ، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضا . والدليل على ذلك أنه لو كان قاصدا لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها ؛ لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره ، قلّ أو جلّ ؛ إما في نفس العمل المكلف به ، وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف ، وإما فيهما معا . فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب ، كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله . وذلك غير صحيح . فكان ما يستلزمه غير صحيح

إلا أن هنا نظراً^(١) ، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال : فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر ، كالمشقة في ركعتي الصبح ، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام ، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج ، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد ، إلى غير ذلك من أعمال التكليف . ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازي مشقة مثله من الأعمال العادية . فلم تخرج عن المعتاد على الجملة . ثم إن الأعمال المعتادة^(٢) ليست المشقة فيها تجري على وزن واحد ، في كل وقت ، وفي كل مكان ، وعلى كل حال . فليس

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة ، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته ، حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها

(٢) أي من أعمال التكليف ، بدليل سابقه ولاحقه

المشقة المادية كما لا يطلب وقوعها لا يطلب رفعها وإن عظمت ١٥٧

إسباغ الوضوء في السَّبَرَاتِ ^(١) ، يساوى إسباغه في الزمان الحار ، ولا الوضوء مع حفرة الماء من غير تكلف في استقائه ، يساويه مع تحشم طلبه أو نزعه من برء بعيدة ، وكذلك القيام إلى الصلاة من النوم في قصر الليل أو في شدة البرد ، مع قوله على خلاف ذلك .

والى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى : (وَنَاسٍ مِّنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ ، فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ ^(٢) جَمَلًا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ) بعد قوله : (أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسُ أَن يُدْرِكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ) إلى آخرها . وقوله : (وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظَّنُونَا . هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا) ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده ، بقوله : (رِجَالٌ مَّدَّوْا مَاعَاهِدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) الآية ! وقصة ^(٣) كعب بن مالك وصاحبيه رضى الله عنهم في تخلفهم عن غزوة تبوك ، ومنع ^(٤) رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حَتَّى ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ

(١) جمع سيرة بفتح فسكون وهى الغداة الباردة
(٢) أى فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتنات يجب الصبر عليها ، ولا تعد خارجة عن المعتاد في موضوع الإيمان ، وهو من أعمال التكليف . وآية الأحراب فيها مشقة الجهاد دفاعا عن الدين ، وطبيعة الجهاد تقتضى مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد في الجهاد وإن كانت هى في نفسها شاقة . ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضى أن ذلك من لوازم عقد الإيمان ، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره في سبيل المحافظة عليه

(٣) تقدم تخريجها (ج ١ - ص ٣٢٦)
(٤) ربما يقال إن هذا ليس تكليفا لهم ، ولكنه نوع من العقوبة ، لأن غيرهم هو الذى لطف بهجرهم . ولم يكلفوا إلا بهجر نساءهم في آخرة المدة تقريبا ، وليس هذا من المشقات التى يتوهم فيها الخروج عن المعتاد ، فما هو الذى كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

١٥٨ النوع الثامن مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

عليهم أنفسهم) وكذلك ما جاء في نكاح الإماء^(١) عند خشية العنت ، ثم قال :
(وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ)

الى أشباه ذلك ، مما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد ، ولكنه في الحقيقة معتاد ، ومشتقة في مثلها مما يعتاد ، إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة : « طرف أعلى » بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد ، وهذا لا يخرج عن كونه معتاداً ، و « طرف أدنى » بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب الى ذلك العمل ، و « واسطة » هي الغالب والأكثر . فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر ببادئ الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد ، لا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات . وإذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للنار ع قصد في رفعها ، كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة ؛ فلا يكون فيها رخصة . وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلاً للخلاف

فحيث قال الله تعالى : (اتَّقُوا خِيفَاتًا وِثْقَالًا) ثم قال : (إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) كان هذا موضع شدة ؛ لأنه يقتضى أن لا رخصة أصلاً في التخلف ، إلا أنه بمقتضى الأدلة على رفع الحرج - محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة ، بحيث يتأتى النفي ويمكن الخروج . وقد كان اجتماع في غزوة تبوك أمران : شدة الحر ، وبعد الشقة ، زائداً على مفارقة الظلال ، واستدراار الفواكه والخيرات . وذلك كله زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرة ، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد ؛ فلذلك لم يقع في ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى (وَلَنْبَلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ)

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى : (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)

(١) أى المشقة في عدم اباحة التزوج بهن الا عند بلوغ الأمر خوف الزنا . أما ما قبل ذلك من شدة الداعية الى النكاح فلا يعتد به وإن كان مشقة ، ومع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة فقد ندب الى الصبر عند نكاحهن . فدل على أن المشقة في هذا الباب تقدر بحسبها فيه ، لا بحسب نسبتها الى المشقات في الأبواب الأخرى

(فصل) في الفرق بين الحرج العام والخاص . وقولهم اذا ضاق الأمر اتسع ١٥٩

انما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات . وقال عكرمة : ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . وعن عبيد بن عمير أنه جاء في ناس من قومه الى ابن عباس فسأله عن الحرج . فقال : أولستم العرب ؟ ! ثم قال : ادع لي رجلا من هذيل فقال : ما الحرج فيكم ؟ قال . الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج . قال ابن عباس : ذلك ؛ الحرج ما لا يخرج له . فانظر كيف جعل الحرج ما لا يخرج له ، وفسر رفعه بشرع النوبة والكفارات . وأصل الحرج الضيق . فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بمخرج لغة ولا شرعا ، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية ، وهي التخصيص والاختبار ، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب . فقد تبين اذا ما هو من الحرج مقصود .
الرفع ، وما ليس بمتصود الرفع . والحمد لله

فصل

قال ابن العربي : « إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط ؛ وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا . وفي بعض أصول الشافعي اعتباره » انتهى ما قال وهو مما ينظر فيه

فانه إن عني بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد ، فالحكم كما قال ؛ ولا ينبغي أن يختلف فيه ؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه ، وإلا لزم في أصل التكليف . فإن تصور وقوع اختلاف فإنما هو مبنى على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد ، أو من قبيل الخارج عن المعتاد ، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما . وأيضا فتسميته خاصا يشاح فيه ؛ فإنه بكل اعتبار عام غير خاص ؛ إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض . وإن عني بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة ، فالعموم والخصوص فيه أيضا مما يشكل فهمه ؛ فإن السفر مثلا سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام . والمرض

١٦٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بمأم ، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض ؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً ؛ ومنهم من يقدر على ذلك ؛ ومنهم من يقدر على الصوم ، ومنهم من لا يقدر . فهذا يخص كل واحد من المكلفين في نفسه . ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة . فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعي ؛ إلا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد ، فيرجع إذ ذاك الى قسم العام ، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً . وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص : والافان من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف الا وهو عام ، وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود الا فرد واحد . وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا غير متصور في الشريعة ، الا ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم ، أو خص به أحد أصحابه ؛ كتفجئة أبي بردة بالعناق الجذعة ، وشهادة خزيمه . فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك

فإن قيل . لعلة يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم ، وما كان خاصاً ^(١) ببعض الأقطار ، أو بعض الأزمان ، أو بعض الناس ، وما أشبه ذلك فالجواب أن هذا أيضاً مما ينظر فيه ؛ فإن الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلي لا خاص ؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المتعينين ، أو بعض الأزمان المعينة ، أو الأماكن المعينة . وكل ذلك إنما يتصور في زمان النبوة ، أو على وجه لا يقاس عليه غيره ، كتنبيه عن

(١) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقة ومعه تبر فيأتي دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنائير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال : وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معينة اهـ . وهذا غير ظاهر ، لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا ، كما يشير اليه قول المؤلف (فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلي الخ)

(فصل) في الفرق بين الحرج العام والخاص ، وقولهم إذا ضاق الأمر اتسع ١٦١

ادّخار لحوم الأضاحي. (من الدافة^(١)) وكتخصيص الكعبة بالاستقبال ، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا^(٢) في مسألة ابن العربي غير متأت .

فان قيل : ففي النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولاغيره .

قيل وفيه أيضاً عموم ، من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر . فليس أحد الطرفين وهو الخصوص ، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم . بل جهة العموم أولى ؛ لأن الحرج فيها كلي بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به في الحكم . فنسبة ذلك النوع أو الصنف الى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد ، نسبة بعض أفراد ذلك الجنس في حقوق المرض أو السفر الى جميع أفرادهم . فان ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض ؛ وإن سقط سقط في البعض . وهذا متفق عليه بين الإمامين . فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذلك

فان قيل : لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً . وهو عام ؛ كالتراب الطحالب وشبه ذلك ، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه . فان حكم الأول ساقط لعمومه ، والثاني مختلف فيه لخصوصه . وكذلك اختلاف في ماء البحر : هل هو طهور أم لا ؟ لأنه متغير خاص . والتغير يتفتت الأواني في المياه خصوصاً ففيه خلاف . والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط ، وإن كان خاصاً ففيه خلاف . كما اذا قال كل امرأة

(١) الدافة قوم من الأعراب يردون المهر . وقد نهى عن الادخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها

(٢) أي لخصوص مثل الخصوص في هذه الأمثلة التي أشار إليها لا يعقل هنا في كلام ابن العربي ، فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه . وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفيا أخذ الريق على ابن العربي في جملة هذه

١٦٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

أُتزوجها من بنى فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل
بكر أُتزوجها أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهي طالق . ومثله كل أمة اشتريتها فهي
حرة : هو بالنسبة الى قصد الرطء من الخاص ^(١) كما لو قال كل حرة أُتزوجها
طالق ؛ وبالنسبة الى قصد مطلق المالك من العام فيسقط . فإن قال فيه : كل أمة
اشتريتها من السودان كان خاصا ، وجرى فيه الخلاف ، وأشبه ذلك من المسائل
فالجواب أن هذا ممكن ، وهو اقرب ما يؤخذ عليه كلامه ؛ إلا أن نص
الخلاف في هذه الأشياء وأشباهاها عن مالك بعدم الاعتبار ، وعن الشافعي بالاعتبار
يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة الى علم الفقه ^(٢) ، لا بالنسبة الى
نظر الأصول . إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا . والنظر الأصولي يقتضي
ما قال ؛ فإن الحرج العام هو الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه ؛ كالأمثلة
المتقدمة ، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام باطلاق . إلا أن الانفكاك
عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف ، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون
مشقة ، لاختلاف أحوال الناس في ذلك . وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه
دون مشقة ، كذلك لا يطرد مع وجودها ، فكان هذا الاعتبار ذا نظرين ، فصارت
المسألة ذات طرفين وواسطة : الطرف العام الذي لا انفكاك عنه في العادة الجارية .
ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل
والزعفران ونحوه . وواسطة دائرة بين الطرفين ، هي محل نظر واجتهاد والله أعلم

(١) لأن له نكاح غير الاماء . أما الملك فلا يكون لغير الاماء . وقد عمم الحرج
بهذه الصيغة فوسع عليه باسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة ، فله أن يملك الاماء ولكن
ليس له نكاحهن ، عملاً بالعموم في الأول ، والخصوص في الثاني

(٢) أى فالخلاف بالاعتبار وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع
لا في الأصول . ولكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح
عبارة . يقول المؤلف : إذا ثبت هذا الخلاف الذي يعزوه ابن العربي الى المذهبين
كان المراد به ما شرحه المؤلف في هذا الوجه ، وكان مقتضى القواعد الأصولية
مصححاً له لكن على أنه نظر فقهي لأصول

النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الثانية عشرة) ١٦٣

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الآخذ من الطرفين بوسط لا ميل فيه ، الداخل تحب كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال ، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والزكاة ، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك ، أو لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل ؛ كقوله تعالى : (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُدْفِقُونَ) ، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُرُوجِ وَالْيُسْرِ) وأشبه ذلك .

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف ، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين ، كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل ؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعل الطبيب الرفيع يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته ، وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى إذا استتلت صحته هياً له طريقاً في التدبير وسطاً لا يثقل به في جميع أحواله .

أو لا ترى أن الله تعالى خاطب الناس ^(١) في ابتداء التكليف خطاب التعريف

(١) الترتيب في ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم ، بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبتوحيدهم في هذا الوجود لأجلهم ، ولم يصل إلى تكليفهم — بعد أصل الإيمان والسكريات التي سيشير إليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكليف المكية والمدنية — إلا بعد بيانات وإرشادات واعدادات للعقول إلى فهم هذه التكليف . هنا مفهوم . ولكن غير المفهوم استشاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية ، وكان يمكنه أن يمجدها اشتملت عليه في آيات مكية ، كقوله تعالى في سورة غافر (الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون الخ) وفي سورة الأنعام (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء الخ) وكالآية الثانية التي ذكرها من سورة إبراهيم لأنها مكية . ثم قوله بعد (فلما عاندوا أقامت عليهم البراهين القاطعة) أي وذلك في آيات مكية

١٦٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الثانية عشرة)

بما أنعم عليهم من الطيبات والمساخ، التي بثها في هذا الوجود لأجلهم ، ولحصول منافعهم ومراقفتهم التي يقوم بها عيشتهم ، وتكمل بها تصرفاتهم ، كقوله تعالى :
(الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) وقوله (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَakَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) وقوله : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ) إلى آخر ما عادت لهم من النعم ، ثم وعدوا على ذلك بالنعم إن آمنوا ، وبالعذاب إن تمادوا على ماعم عليه من الكفر . فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران ، وشكروا في صدق ما قيل لهم ، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته . فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة أخبروا بحقيقتها ، وأنها في الحقيقة كلاشي ، ، لأنها زائلة فانية . وضربت لهم الأمثال في ذلك ، كقوله تعالى : (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ) الآية . وقوله : (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) وقوله : (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضى الرغبة في الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها ، أو نظراً ^(١) إلى هذا المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام :

أَيْضًا كَمَا فِي سُورَةِ ق ، انظر كتاب الفوائد لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله ، وقوله (فلما لم يلتفتوا إليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال) كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلها مدني لما أضر بترتيبه . ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضا في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير . إلا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبما جاء في ترتيبه هو ، فعليك بمراجعة تواريفها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هذا الترتيب ؟

(١) . يعني وأنه مظنة لذلك كما أشار إليه سابقا

التكاليف جارية على الحد الأوسط . فان مالت بالمكلف عنه فلتجمله عليه ١٦٤

« إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُفْتَحُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَاتِ الدُّنْيَا » . (١) وَلَا (٢) لَمْ يَظْهَرِ ذَلِكَ وَلَا مِظْنَتُهُ قَالَ تَعَالَى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ) وَقَالَ : (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا) وَوَقَعَ لِأَهْلِ الْأَسْلَامِ النَّهْيُ عَنِ الظُّلْمِ (٣) ، وَالْوَعِيدُ فِيهِ وَالْتِشْدِيدُ ، وَقَالَ تَعَالَى : (الَّذِينَ آتَوْا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) (٤) وَلِئَلَّكَ لَمْ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ) . وَلَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : (٥) « آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا اتَّعَمَّنَ خَانَ » شَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ ، إِذْ لَا يَسْلَمُ أَحَدٌ مِنْ شَيْءٍ مِنْهُ ، فَفَسَّرَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَهُمْ حِينَ أَخْبَرُوهُ ، بِكَذِبٍ وَإِخْلَافٍ وَخِيَانَةٍ مُخْتَصَّةٍ بِأَهْلِ الْكُفْرِ .

وَكَذَلِكَ لَمَّا (٦) نَزَلَ : (وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ) الْآيَةُ ! شَقَّ عَلَيْهِمْ ، فَنَزَلَ : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) . وَقَارَفَ

- (١) حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين والنسائي .
(٢) المراد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا ، وقال ذلك في مقام كذا ، لأن هناك في الخارج هذا الترتيب . ولا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر في المدينة ، والآية في الاعراف وهي مكة ، وكذا الآية الثانية في المؤمنون المكية

- (٣) أى المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي
(٤) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث بآية (إن الشرك لظلم عظيم) ولو رجع قوله (شق ذلك عليهم) للآية والحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لكان جيدا ، وبغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع . وفي الواقع هي والحديث بعدها من واد واحد ، في أنها لما نزلت شق عليهم ، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم ، حيث قالوا أينما لم يظلم ؟ أو نحوه ، والتفسير ان رد الى الطريق الأعدل (٥) رواه الشيخان والترمذي والنسائي . وسيأتى الحديث بطوله في المسألة

السادسة من الفصل الثالث في مسائل الأوامر والنواهي (ج ٣)

(٦) أخرجه مسلم عن أبي هريرة وهو حديث طويل

١٦٦ النوع الثالث مقاصد واضع الشريعة للتكليف (المسألة الثانية عشرة)

بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يفر له ، فسئل في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية ١ ولما ذم الدنيا ومتاعها هم جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتلوا ويتركوا النساء والألذَّة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة ، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي » ^(١) ودعاً لئلا يناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله : (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ) والمال والولد هي الدنيا ^(٢) . وأقرَّ الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها ، ولم يُزهدهم ولا أمرهم بتركها ، إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه ، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك . وما سواه فلا .

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين في الآخرة وأنه جزاء لأعمالهم ، فنسب إليهم أعمالاً وأضافها إليهم بقوله : (جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ونفى المنة به عليهم في قوله : (فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ) ^(٣) فلما منوا بأعمالهم ، قال تعالى : (يَمْنُونُ عَلَيْكَ أَنْ أُسْلِمُوا . قُلْ لَا تَمْنُونَا عَلَى إِسْلَامِكُمْ ، بَلِ اللَّهُ يَمْنُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) فأثبت المنَّة عليهم على ما هو الأمر في نفسه ، لأنه مقطوع حق : وسلب ^(٤) عنهم ما أضاف إلى الآخرين ، بقوله : (أَنْ

(١) تقدم (ج ١ ص ٣٤٢)

(٢) أى التى قد ذمها

(٣) جار على أن المعنى غير ممنون به . وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه

غير مقطوع

(٤) فلم يضيف العمل لهم . بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فانه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم

التكليف جارية على الحد الأوسط . فان مالت بالمكف عنه فاتحمله عليه ١٦٧

هَذَا كَمُ لِلْإِيمَانِ) كَذَلِكَ أَيْ فَلَوْلَا الْهَدَايَةُ لَمْ يَكُنْ مَا مَنَعَهُ بِهِ . وَهَذَا يُشَبِّهُ
فِي الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ حَدِيثَ شِرَاجٍ ^(١) الْحَرَّةَ حِينَ تَنَازَعَ فِيهِ الزُّبَيْرُ وَرَجُلٌ مِنْ
الْأَنْصَارِ ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ^(٢) : « اسْقِ يَا زُبَيْرُ » — فَأَمَرَهُ بِالْمَرْوِفِ — وَأَسْقَى
الْمَاءَ إِلَى جَارِكِ » فَقَالَ الرَّجُلُ : أَرَأَيْكَ إِنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ ؟ فَتَلَوْنَ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ ، ثُمَّ قَالَ : « اسْقِ يَا زُبَيْرُ حَتَّى يَرْجِعَ الْمَاءُ إِلَى الْجُدَرِ » وَاسْتَوْفَى لَهُ حَقَّهُ ،
فَقَالَ الزُّبَيْرُ : إِنْ هَذِهِ الْآيَةُ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ : (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ
فِيهَا شَجَرًا بَيْنَهُمْ) الْآيَةُ

وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها

وعلى نحو من هذا الترتيب يجري الطيب الماهر : يعطى الغداء ابتداء على
ما يتحسبه الاعتدال في توافق مزاج المفتدى مع مزاج الغداء ، ويخبر من سأله عن
بعض المأكولات التي يجهلها المفتدى : أهو غداء ، أم سم ، أم غير ذلك ؟ فإذا
أسأبت علة بانحراف ، بعض الأخلاط ، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في
الجانب الآخر ، ليرجع إلى الاعتدال ، وهو المزاج الأصلي ، والصحة المطلوبة .
وهذا غاية الرفق ، وغاية الإحسان والإيناع من الله سبحانه

فصل

فاذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط . فان رأيت
ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف ، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف
الآخر .

فطرف التشديد — وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر —

يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين

(١) الشراج : جمع شرجة بفتح فسكون وهي مسيل الماء من الحرة إلى السهل . والحرة

أرض ذات حجارة سود . وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة

١٦٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الأولى)

وطرف التخفيف — وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخص —
يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد . فإذا لم يكن هذا ولا ذاك
رأيت التوسط لأنحاء ، ومساك الاعتدال واضحاً . وهو الأصل الذي يرجع إليه ،
والمعقل الذي يلجأ إليه .

وعلى هذا ، إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط
فاعلم أن ذلك مراعاة منه اطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى ؛ وعليه يجرى
النظر في الورع والزهّد ، وأشباههما ، وما قابلها
والتوسط يعرف بالشرع . وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء ،
كما في الإسراف والإقتار في النفقات

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

ويشتمل على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف^(١) عن داعية هواه ،
حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد لله اضطراراً

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة ، غير النوع الأول الذي قرره
من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي . ولا تنافي
بين القصدين ، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين ، حتى تميز المباحث
الخاصة بكل منهما ، فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة
لمن تمسك به ، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد
له لا لهواه . وهكذا تجرد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله ، وكذلك سائر
الأنواع بطريق الاستقراء التام

والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا للتعبد لله ، والدخول تحت أمره ونهيه ؛ كقوله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ) وقوله تعالى . (وَأَمْرٌ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ) وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) . ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة كقوله تعالى : (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولَّوْا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ - إلى قوله : وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام . وقوله (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) إلى غير ذلك من الآيات الأمرية بالعبادة على الإطلاق ، وبتفصيلها على العموم ، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال ، والالتقياد إلى أحكامه على كل حال . وهو معنى التعبد لله

(والثاني) ما دل على ذم مخالفة هذا القصد : من النهي أو لا عن مخالفة أمر الله ، وذم من أعرض عن الله ، وإياعادهم بالعذاب العاجل من المقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات ، والعذاب الآجل في الدار الآخرة . وأصل ذلك اتباع الهوى والالتقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة ، والشهوات الزائلة . فقد جعل الله اتباع الهوى مضادا للحق وعده قسيما له ؛ كما في قوله تعالى : (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ، فَاخْلُفْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الآية . وقال تعالى : (فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى) وقال في قسيمه : (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) وقال (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) فقد حصر الأمر في شيئين : الوحي وهو الشريعة ، والهوى . فلا ثالث لهما . وإذا كان كذلك فهما متضادان . وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى

١٧٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة الأولى)

ضده . فاتباع الهوى مضاد للحق . وقال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) وقال : (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) وقال : (أَوَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ فِي هَذِهِ السُّورَةِ عَلَى الْبَنَاتِ عَمَلَهُمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وقال : (أَفَمَنْ كَانَ عَلَى يَمِينِهِ رُبٌّ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض الذم له ولتبعيه . وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال : ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه . فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى ، والدخول تحت التبعد للمولى

(والثالث) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدينية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى ، والمشى مع الأغراض ؛ لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والملاك ، الذي هو مضاد لتلك المصالح . وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة . وبذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته ، وسار حيث سارت به ؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها ، أو كان له شريعة درست ، كانوا يقتضون المصالح الدينية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي ^(١) . وما اتفقوا عليه الا لصحته عندهم ، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا ، من إقامة صلاح الدنيا . وهي التي يسمونها السياسة المدنية . فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة . وهو أظهر من أن يستدل عليه

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهى العباد وأغراضهم ؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخسة . أما الوجوب والتحريم فظاهر مصادمتها لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ؛ إذ يقال له « افعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا ، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض ^(١) أى من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدي اليه النظر العقلي عندهم ، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح

أم لا . فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ ، وهوىٌ باعثٌ على مقتضى الأمر أو النهي ، فبالعرض لا بالأصل . وأما سائر الأقسام — وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف — فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره ؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره . ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون . فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار ، بل في رفعه مثلاً ، كيف يقال إنه داخل تحت اختياره ؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً ؛ حتى إنه لو وكل إليه مثلاً تشريعهُ لحرمته ، كما يطرأ للمتنازعين في حق . وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله ، يود لو كان مطلوب الحصول ؛ حتى لو فرض جعلُ ذلك إليه لأوجه . ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس ، فيجب الآن ما يكره غداً ، وبالعكس ؛ فلا يستتب في قضية حكمٌ على الإطلاق . وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد ، فينخرم النظام بسبب فرض اتباع الأغراض والهوى . فسيحان الذي أنزل في كتابه : (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) . فإذا إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف ، إلا من حيث كان قضاءً من الشارع . وإذا ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع ، وغرضه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالآلة . وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله

فإن قيل : وضع الشرائع إما أن يكون عملاً أو لحكمة . فالأول باطل باتفاق ، وقد قال تعالى (أنفسيتم أنما خلقناكم عبداً^(١)) وقال : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً)^(٢) (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لآعين .

(١) أي بل لحكمة تقتضي تكليفكم وبعثكم للجزاء . فهي تويخ للكفار على نفاقهم ، وإرشاد إلى أن الشريعة وضعت لحكمة ولو زاد كلمة (الخ) لكان أحسن ، لأن ظهور الإشارة تام في قوله (وأنكم إلينا لا ترجعون)

(٢) الباطل مالا حكمة فيه ، والآية مقررّة لما قبلها من أمر المعاد والحساب ،

١٧٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الاولى)

م. ختمناهم إلا بالحق . وإن كان حكمه ومصلحته ، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى ، أو إلى العباد . ورجوعها إلى الله محال ، لأنه غنى ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام . فليبق إلارجوعها إلى العباد . وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه ، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه . والشريعة تكفئت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف . فكيف ينبغي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم ؟ وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد ، وثبتت لهم حظوظهم ، تفضلاً من الله تعالى على ما يقوله المحققون ، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة . وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقا كان ما ينافيه باطلا

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذي حدّه ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم . ولذا كانت كالأب الشريعة ثقيلة على النفوس . والحسب والعادة والتجربة شاهدة بذلك . والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه ، واسترسال أغراضه ، حتى يأخذها الحد المشروع . وهذا هو المراد ، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض . صالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم ، أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع . ولا أن يكون متناولاً لها . ون أن يناولها إياه الشرع . وهو ظاهر . وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا م. وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والفرض من حيث أثبتته رع ؛ لامن حيث اقتضاء الهوى والشهوة . وذلك ما أردنا ههنا

م. يكون إلا بعد شرع وبيان . والآية بعدها مثلها ، فان معنى اللعب واللهو مالا حكمة فيه . وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات ، فلا يقال ان الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة

فصل

فإذا تقرر هذا انبنى عليه قواعد :

(منها) أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخخير ، فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه ، وداع يدعو إليه . فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل ، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة . وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق ، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة . وتأمل حديث ابن مسعود رضي الله عنه في الموطأ : « إنك في زمان كثير فقهاؤه ، قليل قراؤه ، تحفظ فيه حدود القرآن ، وتضع حروفه ، قليل من يسأل ، كثير من يعطي ، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون في الخطبة ، يبدءون أعمالهم قبل أهوائهم ^(١) . وسأني على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير قراؤه ، تحفظ فيه حروف القرآن ، وتضع حدوده ، كثير من يسأل ، قليل من يعطي ، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة ، يبدءون فيه أهواءهم قبل أعمالهم »

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر . وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهى ، فوجودها في ذلك وعدمها سواء . وكذلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنع به ، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هذا الكتاب

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهى أو التخخير فهو صحيح وحق ؛ (١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه ، فاذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير الهوى ، وهو انقيادهم إلى ما شرعه الله . أما هواهم فترتبه متأخرة عن البدء في العمل ، فليسوا فيه متبعين للهوى . بخلاف الفريق الآخر الذي لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه ، فان المتغلب عليه في العمل هواه ، وشتان بين الفريقين

لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له ، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع ، فكان كانه صواباً . وهو ظاهر

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولاً بهما ، فالحكم للغالب ^(١) والسابق ^(٢) . فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقسم الثاني ، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة ؛ لأن طالب الحفظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة ؛ لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد ، فإذا جعل الحفظ تابعاً فلا ضرر على العامل .

إلا أن هنا شرطاً معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصل أو يحصل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحقيق مثل ذلك الغرض ، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع . وبيان هذا الشرط مذكور في موضعه . وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع ، فهو لاحق بالتقسيم الأول .

وعلاوة الفرق بين القسمين تحرر في قصد الشارع وعدم ذلك ، فكل عمل شارك العامل فيه هواه فانظر ، فإن كف هواه ومقتضى شهوته عند نهى الشارع ، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع . وهواه تبع . وإن لم يكف عند ورود النهي عليه ، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة ، وإذن الشارع تبع لاحكام له عنده . فواطىء زوجته وهى طاهر ، محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه ، أو لإذن الشارع . فإن حاضت فانكف دل على أن هواه تبع . وإلا دل على أنه السابق .

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى طريق إلى المذموم ، وإن جاء في ضمن الحمود ؛ لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة ، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً .

(١) و (٢) أى الأقوى في الحل على الفعل ، والذي سبق الى النفس منهما

(فصل) ومنها أن اتباع الهوى فى المحمود طريق إلى المذموم ١٧٥

أما أولاً فإنه سبب تعطيل الأوامر وإرتكاب النواهى ، لأنه مضاف لما .
وأما ثانياً فإنه إذا انبغ واعتيد ، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنسا به ، حتى
يسرى معها فى أعمالها ، ولا سيما وهو مخلوق معها ماضق بها فى المشاج . فقد يكون
مسبوقاً بالامثال الشرعى فيصير سابقاً له . وإذا صار سابقاً له صار العمل الامثال
تبعاً له وفى حكمه ، فبسرعة ما يصير صاحبه إلى الخلفة . ودليل التجربة حاكم هنا
وأما ثالثاً فإن العامل بتقتضى الامثال من نتائج عمله الا لتلاذ بها هو فيه ،
والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم ، وانفتاح مغاليق المعلوم . وربما أكرم ببعض
الكرامات ، أو وضع له القبول فى الأرض فأنحاش الناس إليه ، وحلقوا عايد ،
وانتفعوا به ، وأموره لأغراضهم المتعلقة بدنيائهم وأخراهم ، إلى غير ذلك مما يدخل
على السالكين طرق الأعمال الصالحة ، من الصلاة ، والصوم ، وطلب العلم ،
والخلة للعبادة ، وسائر الملازمين لطرق الخير . فإذا دخل عليه ذلك كين للنفس به
بهجة وأنس ، وغنى ولذة ، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من
من ذلك . كما قال بعضهم « لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف » أو
كما قال . وإذا كان كذلك فلعل النفس تزعج^(١) إلى مقدمات تلك النتائج ،
فتكون سابقة للأعمال . وهو باب السقوط عن تلك الرتبة ، والعياذ بالله . هذا
وإن كان الهوى فى المحمود ليس يذموم على الجملة ، فقد يصير إلى المذموم على
الإطلاق . ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقرار أحوال السالكين ، وأخبار
الفضلاء والصالحين . فلا حاجة إلى تقريره ههنا

(١) وتشدد رغبتها فى القيام بالصلاة والصيام والخلة للعبادة ليزداد أنسا
وبهجتها ، ولذتها ونعيمها . واکرامها بالكرامات وزيادة القبول فى الأرض . وكل
هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه ، فتعتبر كآلة المعدة لاقتناص أغراضه ، كالرأى يتخذ الأعمال الصالحة سلماً لما في أيدي الناس . وبيان هذا ظاهر . ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفسد كثيراً . وقد تقدم في كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها . ولعل الفرق الضالة المذكورة في الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها ، دون توخي مقاصد الشرع

﴿ المسألة الثانية ﴾

المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة

(فأما المقاصد الأصلية) فهي التي لا حظ فيها للمكلف ، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة . وإما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية ، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لا تختص بحال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت . لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية ، وإلى ضرورية كفاية « فأما كونها عينية » فعلى كل مكلف في نفسه . فهو مأمور بحفظ دينه ^(١) اعتقاداً وعملاً ، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته ، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب

(١) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لاحظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة . لحفظ نفسه بالألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه في مهواة . ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورده عليه مثلاً ، وعقله بأن يتمتع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيوبته بأي سبب من الأسباب ، ونسله بالألا يضع شهرته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ ، وماله بالألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به . وبهذا يظهر أنه لو فرض اختياره لغير هذه الأمور لحجر عليه . أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثاني ، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه ، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي

المقاصد ضربان : أصلية لا يراعى حظ المكلف فيها ، وأخرى تابعة ١٧٧

من ربه اليه ، ويحفظ نسله التفاتاً الى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار ، ورعيًا له عن وضعه في مضيق اختلاط الأنساب العاطفة ^(١) بالرحمة على الخلق من مائه . ويحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه ، ولحيل بينه وبين اختياره . فمن هنا صار فيها مساوئ الحظ ، محكوماً عليه في نفسه ؛ وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي

« وأما كونها كفائية » فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين ، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول ، فهو لا حق به في كونه ضرورياً ؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي . وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ؛ فالأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص ، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، والإصرار عينياً ، بل بإقامة الوجود . وحقيقته أنه خليفة الله في عبادته ، على حسب قدرته وماهيته من ذلك ؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله ، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة ، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض . فجعل الله الخلق خلأف في إقامة الضرورات العامة ، حتى قام الملك في الأرض

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائي مُعَرَّى من الحظ شرعاً أن القائمين به في ظاهر الأمر ^(٢) ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من (١) صفة للأنساب . وقوله (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أي الأنساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والاحسان (٢) وإنما قال في ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترفعوا إليه ، فإنه يأخذه من بيت المال الذي يأتي دخله من ترفعوا ومن غيرهم ، إلا أن هذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة ، فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكاماً حقاً رآه بين المتخاصمين ، كما هو ظاهر

١٧٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الثانية)

ذلك . فلا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاضي أن يأخذ من المقتضى عليه أوله أجره على قضائه ، ولا لحاكم على حكمه ، ولا لفتى على فتواه ، ولا لحسن على إحسانه ، ولا لمقرض على قرضه ، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة . ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ؛ لأن استجلاب المصلحة ^(١) هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأمان ، ويصاح النظام . وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام ، وهدم قواعد الإسلام . وبالنظر فيه يتبين ^(٢) أن العبادات العينية لاتصح الاجارة عليها ، ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا نيل مطلوب دنيوى بها ، وأن تركها سبب للعقاب والادب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للمقوبة ^(٣) ، لأن في تركها أى مفسدة في العالم .

(وأما المقاصد النابعة) ^(٤) فهي التي روعي فيها حظ المكلف . فمن جبهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات ، وسد (١) أى بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه . يؤدي إلى مفسدة عامة . هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء ، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس ، والبعد عن تهمة التحيز

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها ، وليس له الخيرة في التخلي عنها

(٣) هذا إذا تعين النظر على الشخص ، بوجه من وجوه التعين

(٤) وهي التسيات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها . بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه ، وتقوى منه عليه . فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة ، ولا بالعلم دون الزراعة ، وهكذا من ضروب التسيات التي لا يسعها التفصيل . فهذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها ، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها . ولو عذمت التابعة رأسا لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها . وفرق آخر ، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة (أى بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح) وسيأتى له في المسألة التالية عدها من الضروريات أيضا كالمقاصد الأصلية

المقاصد ضربان : أصلية لا يراعى حفظ المكلف فيها ، وأخرى تابعة ١٧٩

الْخَلَائِطُ . وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصالح ويستمر بدواع من قبل الإنسان محمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره . فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش ، ليحركه ذلك البائس إلى التسبب في سد هذه الخلة بما أهكته . وكذلك خالق له الشهوة إلى النساء ، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها . وكذلك خالق له الاستفسار بالحر والبرد والطوارق العارضة ، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والسكن . ثم خلق الجنة والنار ، وأرسل الرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا ، وإنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى ، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك ، لكنهما تكتسب أسبابهما هنا بالرجوع إلى ماحده الشارع ، أو بالخروج عنه . فأخذ المكلف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض . ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره ، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع ، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه .

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها . ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحفظ ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي الجبولة عليها ؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراد من عمارة الدنيا والآخرة ، وجعل الاكتساب لهذه الحفظ مباحاً لا ممنوعاً ، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة ، وأجرى على الدوام مما يعدّه العبد مصلحة (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) ولو شاء لمنعنا في الاكتساب الأخرى قصد إلى الحفظ ، فإنه المالك وله الحجة البالغة ، ولكنه رغبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعده حظي لنا ، وعجل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة تتمتع بها في طريق ما كلفنا به . فهذا لاحظ قليل إن هذه المقاصد توابع وإن تلك هي الأصول . فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية . والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد

﴿ المسألة الثالثة ﴾

قد تحصل إذاً أن الضروريات ضربان :
 « أحدهما ، ما كان للمكلف فيه حظٌ عاجل مقصود ؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله ، في الاقتنيات ، واتخاذ السكن ^(١) ، والمسكن ، واللباس ، وما يلحق بها من التمتعات ؛ كالبيوع ، والاجارات ، والأُنكحة ، وغيرها من وجوه الأكتساب التي تقوم بها الهياكل الانسانية
 « والثاني » ما ليس فيه حظ عاجل مقصود ^(٢) ، كان من فروض الأعيان كالعبادات ^(٣) البدنية والمالية : من الطهارة ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وما أشبه ذلك ؛ أو من فروض الكفايات ، كالولايات العامة : من الخلافة ، والوزارة ، والنقابة ، والعرافة ، والقضاء ، وإمامة الصلوات ، والجهاد ، والتعليم ، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فُرض عدمها أوتركُ الناس لها انحرَم النظام

فأما الأول فلما كان للانسان فيه حظ عاجل ، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج اليه ، وكان ذلك الداعي قويا جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك ، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه ^(٤) ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب النذب لاطلب الوجوب . بل كثيراً ما يأتي في معرض

(١) أى الزوجة

(٢) انما قال (مقصود) لأن في فروض الكفاية — كالولاية — حظاً عاجلاً ، كعزة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، وهكذا مما سيأتى له ، الا أنه غير مقصود شرعاً ، بل منهي عنه أشد النهي . وسيأتى له تفسير الحظ المقصود بعد

(٣) وكغير العبادات ، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل ، كما تقدم ايضاحه

(٤) أما بالنسبة الى غيره كالأقارب والزوجات مما لم يكن الداعي للنفس فيه قوياً فسيأتى أن الشارع يوجه

الإباحة ، كقوله : (وأحلَّ اللهُ البيع) ، (فإذا قُضِيَتِ الصلاةُ فانثَرُوا في الأرضِ وابتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ) ، (ليسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَسْتَغْفِرُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ) ، (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) وما أشبه ذلك ، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك ، لاثموا ؛ ^(١) لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب . فهذا من الشارع كالحوالة على مافي الجيلة من الداعي الباعث على الاكتساب . حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرع عينا أو كفاية ؛ كما لو فرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب ^(٢) ، وما أشبه ذلك ،

فالخاص أن هذا الضرب قسمان : « قسم » يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة ، « وقسم » يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير ؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد ، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ، كالأجارات والكرام والتجارة وسائر وجوه العنايت والاكتسابات . فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير . خدمة دائرة بين الخلق ، كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعنا حتى تحصل المصلحة للجميع

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير ، على طلب حظ النفس المباشر . وهذه حكمة بالغة . ولما كان النظر هكذا ، وكانت جهة الداعي كالتركة ^(٣) إلى ما يقتضيه وكان ما يناقض الداعي ليس له خادم ^(٤) ، بل هو على الضد من ذلك ، أكدت

(١) قد يقال : إذا يكون واجبا كفايا ، والا لاختل حد الاحكام الخمسة . الا أن يقال : ان هذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم في الاحكام ، فيصح التأنيم بترك الكل مع كونه مندوبا بالجزء

(٢) فالتسكيب لنفقة هؤلاء واجب

(٣) فلم توجب ، بل ندب اليها ، أو ذكرت في معرض الإباحة

(٤) أي لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الانسان ، يدعو الى طلب

١٨٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثالثة)

جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا ، والإيعاد بالنار في الآخرة ، كالنهي عن قتل النفس ، والزنى ، والحرق ، وأكل الربا ، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل ، والسرقة ، وأشباه ذلك ؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودره مفسدته يستدعى الدخول في هذه الأشياء

وعلى هذا الحد جرى الرسم الشرعى في قسم الكفاية من (الضرب الثانى) أو أكثر أنواعه ، فإنَّ عزَّ السلطان ، وشرف الولايات ، ونخوة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، مما جبل الإنسان على حبه . فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب ، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقعة خلافها ، وأكَّد النظر في مخالفة الداعى . فجاء كثير من الآيات والأحاديث في النهى عما تنزع إليه النفس فيها : كقوله تعالى : (يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الى آخرها . وفى الحديث : « لَا تَطْلُبِ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ طَلَبَهَا بِاسْتِشْرَافِ نَفْسٍ وَكَلَّتْ إِلَيْهَا » أو كما قال .^(١) وجاء النهى عن غول الأمراء ، وعن عدم النصح فى الإمارة^(٢) ، لما كان هذا كله على خلاف الداعى من النفس . ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الخلق من أوجب الواجبات .

المصلحة ودره المفسدة من أى طريق كان ، وكان ما يناقض الداعى — وهو ما يقتضى عدم الدخول فى طلب مصلحته ودره مفسدته — ليس له من جهة الطبع ما يخدمه ويعين عليه ، صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعى بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعى فى كل شئ . ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير

(١) لفظ الحديث (يا عبد الرحمن بن سمره لا تسأل الإمارة فانك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) وقد تقدم (ج ١ — ص ١٧٧) أما الاستشراف فذكر فى حديث عمر فى أخذ المال فراجعه
(٢) كحديث (ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه الا لم يرج راحة الجنة)

(فصل) المقاصد الأصلية والتابعة تقع كل منهما في طريق الأخرى ١٨٣

وأما قسم الأعيان فلما لم يكن فيه حظ عاجل مقصود ، أكد القصد إلى فاعله بالإنجاب ، ونفيه بالتحريم ، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية . وأعنى بالحظ المقصود ما كان مقصود الشارع بوضعه السبب ؛ فإننا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لالتحمد عليها ، ولالتمثال بها في الدنيا شرفاً وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات ؛ بل هي خالصة لله رب العالمين (ألا لله الدين الخالص) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لالتمثال بها عز السلطان ، ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهي ، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع ، فإن عز المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر . وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به . وهكذا القيام بمصالح الولاية من حيث لا يقدح في عدالتهم^(١) حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع ، بل هو مطلوب متأكد . فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة ، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك . وقد قال تعالى : (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها . لا نسألك رزقاً . نحن نرزقك) الآية . وقال : (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) وفي الحديث « مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ تَكَفَّلَ اللَّهُ بِرِزْقِهِ »^(٢) إلى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله ، سبب لا إنجاز ما عند الله من الرزق .

فصل

فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه الكفاف حظ بالتعدد الأول يحصل له فيه

(١) بأن يكون ذلك من بيت المال لا بالرشوة . ولا بهدايا الخصوم ، ولا بأجر منهم

(٢) تمامه : (من حيث لا يحتسب) رواد في الجامع الصغير عن الخطيب

وإسناده ضعيف

١٨٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثالثة)

حظه بالقصد الثانى من الشارع . وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه ^(١) العمل المبرأ من الخط

(وبيان ذلك فى الأول) ما ثبت فى الشريعة أولاً من حظ نفسه وماله ، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والدالة ، وجعلهم عمدة فى الشريعة فى الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك ، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم ، ووضع القبول لهم فى الأرض ، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم ، وما يحرصون به من انشراح الصدور ، وتنوير القلوب ، وإجابة الدعوات ، والاتحاف بأنواع الكرامات ، وأعظم من ذلك ما فى الحديث مسنداً الى رب العزة : « مَنْ آذَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَى لِي بِالْحَارَبَةِ » ^(٢)

وأيضاً فإذا كان من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأمره الخاصة به ، فى القيام بمصالحه ونيل حظوظه ، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكفلوا له بما يفرغ بالله للنظر فى مصالحهم ، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم ، الى ما أشبه ذلك مما هو راجع الى نيل حظه على الخصوص . فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية ، فى طريق تجرده عن حظوظه . وماله فى الآخرة من النعيم أعظم

(وأما الثانى) فإن اكتساب الانسان لضرورياته فى ضمن قصده الى المباحات التى يتنعم بها ظاهر ، فإن أكل المستلذات ، ولباس اللينات ، وركوب الفارحات ونكاح الجيلات ، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة . وقدم أن إقامة الحياة — من حيث هو ضرورى — لاحظ فيه

(١) أى يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذى جعل بملاحظ فيه ، كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها ، فالقسم الذى فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذى لاحظ فيه

(٢) رواه فى الجامع الصغير عن البخارى بلفظ : (من عادى لى وليا فقد آذنته الحرب)

(فصل) ومن المقاصد الأصلية الكفائية لم يعتبر فيه الحظ أو يتوسط ١٨٥

وأيضاً فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والاجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق ، قياماً بمصالح الغير ، ^(١) وإن كان في طريق الحظ . فليس فيه — من حيث هو — حظ له يعود عليه منه غرض ، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه . وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه . وهكذا نفقته على أولاده وزوجته ، وسائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير عاقل ، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب . والله أعلم

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكاف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام

« قسم » لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال . وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة

« وقسم » اعتبر فيه ذلك . وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الانسان في نفسه ، كالصناعات والحرف العادية كلها . وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الانسان واستجلابه حظه في خاصة نفسه ، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض

و « قسم » يتوسط بينهما ، فيتجاوزه قصد الحظ ولحظ الأمر الذي لاحظ فيه . وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة . ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات ، والأذان ، وما أشبه ذلك . فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ . ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالانسان في الاكتساب يدخلها الحظ . ولا تناقض في هذا ، فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به

(١) أي فكما أن فيه الضروري المعنى

١٨٦ النوع الرابع مقاصد الشريعة للامثال (المسألة الرابعة)

لالحظ ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة ، حين لا يكون ثم فأنم بالانتداب . وأصل ذلك في والى مال اليتيم قوله تعالى : (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية ، وتعليم العلوم على تنوعها . ففي ذلك ما يوضح هذا القسم

﴿ المسألة الرابعة ^(١) ﴾

ما فيه حظ العبد محضاً — من المأذون فيه — يتأتى تخليصه من الحظ ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً ، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به . فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد ، صار مجرداً من الحظ . كما أنه إذا لبى الطلب بالامثال من غير مراعاة لما سواه ، تجرد عن الحظ . وإذا تجرد من الحظ ساوى ^(٢) ما لا عوض عليه شرعاً ، من القسم الأول الذى لاحظ فيه للمكلف

وإذا كان كذلك فهل يلحق به في الحكم لما صار ملحقاً به في القصد ؟ هذا

- (١) انقلت إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها الى مسائل القسم الثانى من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه ، ولا يدرجها في مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف ، لأنها ترجع الى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف ، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكماً كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولى عليه ؟ أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده ؟ قلنا : بل المقصود من المسألة هذا الأخير ، وهو الوجهان من النظر ، فانهما أنسب بمقام النوع الرابع الذى نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثانى الاق . وأما أول المسألة فمقدمة فقط
- (٢) أى في القصد

ما روعى فيه الخط ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم التجرد شرعا ؟ ١٨٧

كما ينظر فيه . ويحتمل وجهين ^(١) من النظر :

١- أحدهما أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى ما سواه في القصد ؛ لأن قسم الخط هنا قد صار عين القسم الأول بالقصد ، وهو اقيام بعبادة من العبادات مخدومة بالخلق في إصلاح أحوالهم ومعايشهم ، أو ^(٢) صار صاحبه على حط من منافع الخلق يشبه الخزان على أموال بيوت الأموال ، والعمال في أموال الخلق . فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضا على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به ، كذلك ههنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده ، كما يقتطع الوالى ما يحتاج إليه من تحت يده بالمعروف . وما سوى ذلك يبدله من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو ^(٣) يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير ، لأنه لما صار كالوكيل على

(١) ظاهر كلامه هنا أن كلا من الوجهين جار بعد تسليم الخلو من الخط ، وأن هذا أمر لا نزاع فيه . إنما البحث في أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لاحظ فيه . أى فلا يأخذ عوضا ويكون كقسم ملاحظ فيه بنوعه العيني والكفائي ؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصا بمسألة اللحاق في الحكم فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام ، مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثانى (فالجميع مبنى على إثبات الخطوط) وقال أيضا (إذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوى الأول في امتناع الخطوط جملة) وقد كان هذا مسلما في صدر المسألة ولم يدخل فيه شك ولا استفهاما ، مع أنه بمقتضى تقريره الآتى يكون هذا بل وما قبله من قوله (تجرد عن الخط) كل هذا يلىق به أن يدرج في موضوع النظر

(٢) لعل التنوع إشارة إلى النوعين السابقين فيما لاحظ فيه . وتقدم أنهما إما عبادة بدنية أو مالية ، وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين . ويدل عليه قوله : (على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به)

(٣) لعلها واو عطف على بقطعه إذ هما قسم واحد كما سيجى له . نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته ، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السابق واللاحق

١٨٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة الرابعة)

غيره والقيم بمصلحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير ، لأنّها نفسٌ مطلوبٌ إحيائها على الجملة

ومثل هذا يحكى الترامه عن كثير من الفضلاء ، بل هو يحكى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فانهم كانوا فى الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات ، لكن لا ليدخروا لأنفسهم ، ولا ليحتجوا أموالهم ، بل لينفقوها فى سبيل الخيرات ، ومكارم الأخلاق ، ومأندب الشرع اليه ، وما حسنته العوائد الشرعية . فكانوا فى أموالهم كالولادة على بيوت الأموال . وهم فى كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم . فهذا وجه يقتضى أنهم لما صاروا عامين . لغير حظ ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ملاحظ فيه البتة

ويدل على أن هذا مراعى على الجملة ^(١) — وإن قلنا بثبوت الحظ — أن طلب الانسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق الخالقين ، فإنّ الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية ، وانتفاء الموانع الشرعية ، لأسباب الشرعية على الإطلاق والعموم ، وهذا كله لا حظ فيه للمكلف . هو مطلوب به ، فقد خرج فى نفسه عن مقتضى حظه . ثم إن معاملة طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الإحسان اليه فى المعاملة ، والسامحة كىال والميزان ، والنصيحة على الإطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المغابنة يتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً . ن طريقاً إلى الإثم والعدوان ، الى غير ذلك من الأمور التى لا تعود على ب حظه بحظ أصلاً . فقد آل الأمر فى طلب الحظ الى عدم الحظ ^(٢)

(١) أى أن ما فيه حظ عومل معاملة ملاحظ فيه على الجملة ، لا التفصيل ، لأنّه فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة ، حتى أن الحظ الباقي له بعدها اضمحل بجانبها ر صار مغموراً فى ثنائياها

(٢) أى على الجملة

ما روعى فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرد شرعا ؟ ١٨٩

هذا والانسان بعدُ في طلب حظه قصداً . فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله ؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحرى^(١) المشروع في الأعمال ، لا بالنسبة إلى العبادات ولا إلى المعاديات ، وهو مجمع عليه ، فكذلك فيما صار بالقصد كذلك وأيضاً فإنَّ فرض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ . وإذا كان كذلك فهي^(٢) داخلة في حكم ما لا يتم الواجب إلا به . فإن ثبت أنه مدفوع بما يقتضى سلب الحظ^(٣) ، فهو مطلوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به ، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا . فحكمه على الجملة لا يبدو أن يكون حكم ما ليس فيه حظ ألبته . وهذا^(٤) ظاهر . فالشارع قد طلب النصيحة ، مثلاً طلباً

(١) أى على فعل ما لاحظ فيه بقسميه

(٢) أى المسألة داخلة في نظير (ما لا يتم الخ) يعنى ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لاحظ فيه

(٣) أى مطلوب بتخليص العمل لله ، فلا يتم ذلك إلا إذا أتخذ حكم ما لاحظ فيه ابتداءً ، وهو القسم العبادى وقسم الولاية العامة ، لأنه إذا كان حراً في تصرفاته المالية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبقى الكلام في قوله (سواء أقلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا) فانه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكارم وعاشن الشيم ، فلا وجه للبحث برمته ، لأن الغرض أنه إذا خلاص الانسان قصده في الاعمال ذات الحظ . وأخذها على أنها امثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل في القسم الثانى وهو ما لاحظ فيه فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله ، أو أنه مع هذا يبقى حراً في المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه فإذا لم يكن الكلام في الطلب الشرعى ضاع البحث وصار بما لا محصل له وسيأتى له في آخر المسألة أن ذلك بالزامهم لا بنفسهم لا بالزوم الشرعى الواجب ابتداءً ، أى فهو حال شرعى ومقبول شرعاً وان لم يكن بتكليف الشارع

(٤) راجع للمقيس عليه وهو ما لاحظ فيه ابتداءً يريد بهيانه وضرب الامثال له وليس غرضه بيان المدعى المقيس بضرب الامثال له ، وإن كان هذا هو الذى كان منتظراً تسمياً للوجه الأول من النظر . ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لاكثر من ضرب الامثال بأعمال بعض الصحابة ، وسيأتى أنها معارضة بأفعالهم أيضاً في نفس باب الأموال وادخارها

١٩٠ النوع الرابع مقادير وضع الشريعة للامثال (المسألة الرابعة)

جازما بحيث جعله الشارع عمدة الدين ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الدين النسيئة » ^(١) وتوعد على تركه في مواضع . فلو فرضنا توفيقها على العوض أو حظ عاجل ، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح . وذلك يؤدي الى أن لا يكون طلبها جازما . وأيضاً الإيثار مندوب اليه ممدوح فاعله . فكونه معمولاً به على عوض لا يتصور أن يكون إيثاراً ، لأن معنى الإيثار تقديم حقل الغير على حظ النفس . وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل . وهكذا سائر المعلومات العادية والعبادية . فهذا وجه نظري في المسألة يمكن القول بمقتضاها

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه في عمله ، وجعله المقدم على غيره ؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً ، وكان له أن يدخره لنفسه ، أو يبذله لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة . فهي هدية الله اليه ، فكيف لا يقبلها ؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع ، فأما أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له ، وبالقصد الذي أبيح له القصد اليه . وأيضاً ^(٢) فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ ، فهي وسيلة وطريق الى حظه ، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة ، من أخذ الانسان ما ليس

(١) رواه البخاري في التاريخ عن ثوبان ، والبراز عن ابن عمر باسناد صحيح (الجامع الصغير)

(٢) رد لقوله في الوجه السابق : (إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التي لاحظ فيها) ، فيدق أن يكون فيه الحظ ، فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود ان هي إلا وسيلة الى حصول حظه ، وليس بلام أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة ، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالقصد الاول ، كأشكال الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها الى غرضه الا بطريق نفع الغير ، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير ، وعد ما كان فيه حظ للشخص أصالة وحظ الغير بالعرض .

ما روعى فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرد شرعا؟ ١٩١

له في العمل به حظ لأنه وسيلة^(١) الى حظه كالمعاوضات . فكذلك لا يحكم هنا
لما أذن فيه من الحظ بحكم ما توسل به اليه

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيرا يدخرون الأموال لمصالح
أنفسهم ، ويأخذون في التجارة وغيرها بقدر ما يحتاجون اليه في أنفسهم خاصة ،
ثم يرجعون الى عبادة ربهم ، حتى إذا نفذ ما اكتسبوه عادوا الى الاكتساب .
ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه^(٢) ، بل كانوا
يقتصرون على حظوظ أنفسهم ، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفف
والقيام بالعبادة ، فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم

وما ذكر أولا عن السلف الصالح ليس يمتنع فيما تقدم ؛ لمصلحة حملة على أن
المقصد بذلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم ؛ فيعملون في
دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ ، ويعملون في آخرتهم كذلك . فالجميع
مبنى على إثبات الحظوظ . وهو المطلوب . وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة
من جهة ماحد الشارع ، من غير تعد يقع في طريقها .

وأیضا فإنما حدث الحدود في طريق الحظ ، أن لا يخل الانسان بمصلحة غيره
فيتعدى ذلك الى مصلحة نفسه^(٣) فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجری
المصالح على أقوم سبيل ، بالنسبة الى كل أحد في نفسه . ولذلك قال تعالى :
(مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَفَنَ أَسَاءَ فَعَلَهَا) وذلك عام في أعمال الدنيا والآخرة .
(١) وإن كان مما فيه مصلحة الغير . إلا أنها جاءت بطريق العرض ، فلم يأخذ
المقصد حكم هذه الوسيلة

(٢) أى الذى شرحه فيما سبق ، ودلل عليه بعمل الصحابة

(٣) لأن الاخلال بمصلحة الغير يعود بالاخلال على مصلحة النفس ، بسبب العقوبات
والزواجر وقيم المثلفات . وغيرها من المصائب والنوارل التى تنزل بسبب الارتكابات
والمخالفات . وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازى المعتدى بمثل ما اعتدى ،
فالاخلال بمصلحة الغير يعود بالاخلال على مصلحة النفس

١٩٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الرابعة)

وقال : (مَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ) وفي أخبار النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذكر الظلم وتحريره : يا غيادي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أَحْصِيهَا لَكُمْ ثُمَّ أَوْفِيكُمْ بِهَا ، ^(١) وَلَا يَخْتَصُ مِثْلَ هَذَا بِالْآخِرَةِ دُونَ الدُّنْيَا . ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه ، لقوله : (وما أصابكم من مصيبة فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) وقال : (مَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ)

والأدلة على هذا تفوت الحصر . فالإنسان لا ينفك عن طلبه حظه في هذه الأمور التي هي طريق إلى نيل حظه . وإذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الخطوط العاجلة جملة .

وقد يمكن الجمع بين الطريقتين ؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب :

(منهم) من لا يأخذها إلا بغير تسببه ^(٢) : فيعمل العمل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلًا على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر ، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً ، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الخطوط ، إما لعدم تذكره لنفسه ، لا طمّاح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى ، وإما قوة يقين بالله ، لأنه عالم به ويده ملكوت السموات والأرض ، وهو حسبه فلا يخيبه ، أو عدم التفات إلى خطئه ، يقينا بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو أنفة من الالتفات إلى خطئه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال . وفي مثل هؤلاء جاء : (وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ)

(١) رواه مسلم

(٢) أى أنه لا يأخذ شيئاً جاء بتسبيه ، بل يجعل ذلك لغيره ، فكل ما سبق إليه بالتسبب يجعله للخلق . فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل إليه من ذلك من محض الفضل ، وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس له منه شيء . وهذه أعلى المراتب . وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج ، وهو أقل من هذا

ما روى فيه الخطول لكنه مجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرّد شرعاً؟ ١٩٣

وقد قال عن عائشة رضي الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بقال في غرارتين - قال الراوى أراه ثمانين ومائة ألف - فدعت بطبق ، وهى يومئذ ثامنة ، فجاءت تقسمه بين الناس ، فأمت وما عندها من ذلك درهم ؛ فلما أمت قالت : « يا جارية هلمنى أظفري » فجاءتها بخبز وزيت ، فقيل لها : أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لهما تفطرين عليه ؟ فقالت : لا تعنينى ! لو كنت ذكركتى انعمت . وخرج مالك أن مكينا سأل عائشة وهى صائمة ، وليس فى بيتها إلا رغيف ، فقالت لمولاة لها : أعطيه إياه . فقالت ليس لك ما تفطرين عليه . فقالت : أعطيه إياه . قالت ففعلت . فلما أسيينا أهدى لنا أهل بيت أو انسان ما يهدى لنا^(١) شاة وكفها ، فدعتنى عائشة فقالت : كل من هذا . هذا خير من قرصك . وروى عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهى ترفع ثوبها ؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته ، ثم أظفرت على خبز الشعير . وهذا يشبه الوالى على بعض الملكة ، فلا يأخذ إلا من الملك ؛ لأنه قام له اليقين بقسم الله وتديره مقام تديره لنفسه . ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم ؛ فإن صاحبه يرى تدير الله له خيراً من تديره لنفسه . فإذا دبر لنفسه انحط عن رتبته الى ما هو دونها . وهؤلاء هم أرباب الأحوال

(ومنهم) من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم ؛ إن استغنى استغنى ، وإن احتاج أكمل بالمعروف . وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم فى منافعه . فقد يكون فى الحال غنياً عنه ، فينقعه حيث يجب الاتفاق ، ويمسكه حيث يجب الامساك ، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له ، من غير إسراف ولا إقتار . وهذا أيضاً براءة من الخطوط فى ذلك الاكتساب ، فإنه لو أخذ بخظه لحابى نفسه دون غيره ، وهو لم يفعل ، بل جعل نفسه كآحاد الخلق . فكانت قسامة فى الخلق بعد نفسه واحداً منهم

(١) لعل الاصل (ما لا يهدى لنا) أى أهدى لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدى لنا مثله فى عظمه . وقوله (شاة) بدل من ما

وفي الصحيح عن أبي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« إِنِ الْأَشْعَرِيَّيْنِ إِذَا أُرْمِلُوا فِي الْغَزْوِ أَوْ قُلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمَا بِالْمَدِينَةِ ، جَمَعُوا مَا كَانَ
عِنْدَهُمَا فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمَا فِي إِيَّاءٍ وَاحِدٍ . فَهُمْ مَنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ » (١)
وفي حديث (٢) المواحة بين المهاجرين والأنصار هذا (٣) وقد كان عليه الصلاة
والسلام يفعل في مغازيته من هذا ما هو مشهور . فلا يثار بالخطوط محمود (٤)
غير مضاف قوله عليه الصلاة والسلام : « اِبْدَأْ بِنَفْسِكَ ثُمَّ تَمِّنْ تَعُولُ » (٥) بل
يحمل على الاستقامة في حالتين .

(١) رواه الشيخان (تيسير) .

(٢) عن عاصم بن الأحول قال قلت لأُتسر رضى الله عنه : أبلغك أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال (لا حلف في الاسلام) فقال : (قد حالف النبي صلى الله
عليه وسلم بين قريش والأنصار في داره) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود .
وعنده (في دارنا مرتين أو ثلاثا) (تيسير)
(٣) فانهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم في مالهم بل ونسائهم ، فأبوا عليهم
واشغلوا بالزرع والتجارة

(٤) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه ، وقوله (ما أخذوا
لأنفسهم) هذا في أهل المرتبة الثانية

(٥) الحديث مع شهرته على الألسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا
إليه ما رواه الشافعي في مسنده (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فإن كان له
فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الخ) وما رواه في راموز الحديث عن أحمد ومسلم
والطبراني عن جابر بن سمرة (إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته)
وماروى فيه أيضاً عن أحمد ومسلم وأبي داود والنسائي عن جابر (إذا كان أحدكم
فقيراً فليبدأ بنفسه فإن كان فضل فعلي عياله فإن كان فضل فعلي ذى قرابته فإن كان
فضل فاهنا وهاهنا) وقد احتج أكثر الفقهاء بحديث مسلم (ابدأ بنفسك فتصدق
عليها فإن فضل شيء فلا هلك فإن فضل عن أهلك شيء فلا ذى قرابتك فإن فضل عن
ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا) يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك .
وهناك حديث آخر رواه الشيخان جاء فيه (اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول) .

ما روعى فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرد شرعاً؟ ١٩٥

فهؤلاء ، والذين قباهم لم يقيدوا أنفسهم بالحطوط العاجلة ، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعيًا في حظ ؛ إذ للقصد إليه أثر ظاهر ، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره ، ولم يفعل هنا ذلك ، بل أثر غيره على نفسه ، أو سوى نفسه مع غيره . وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء براءً من الحطوط ، كأنهم عدوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ . وتجدهم في الإجازات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة ، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لاله . ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم : لأنهم كانوا وكلاء للناس لأنفسهم . فأين الحظ هنا ؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم — وإن جازت — كالنفس لغيرهم . فلا شك أن هؤلاء لا حقون حكماً بالقسم الأول ، بالزامهم أنفسهم بالالزام الشرعي الواجب ابتداء

(ومنهم) من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا مما منعوا منه ، واقتصروا على الاتفاق في كل ما لهم إليه حاجة . فقل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حطوط ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها . فإن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظ ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم ، تحرزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهي ، وهذا هو الحظ المذموم ، إذا لم يقف دون ما حذله ، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشي في شهواتها . ولا كلام في هذا ، وإنما الكلام في الأول ، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل في حكم الوالي على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة نفسه . وهو من هذا الوجه ليس بوال عام ، والولاية الإمامة هي البراءة من الحطوط ، فالصواب — والله أعلم — أن أهل هذا القسم معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحطوط ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف ^(١) القسمين الأولين ، وهما من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به السكن على نسبة القسمة ونحوها

(١) فلا يجوز لهما ، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهداً وكالاً في الأحوال ، لا بتكليف الشرع

١٩٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الخامسة)

﴿ المسألة الخامسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصلية . أو المقاصد التابعة . وكل قسم من هذين فيه نظر وتفرع . فلنضع في كل قسم مسألة فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل ، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا ، فيما كان بريئا من الحظ ^(١) وفيما روعى فيه الحظ ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع ، إذ تقدم أن المقصود الشرعى في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله ، وهذا مكلف هنا وينبئ عليه قواعد وفقه كثير :

﴿ من ذلك ﴾ أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وحيث رتبته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الخطوط التي تغبر في وجه محض العبودية .

وبيان ذلك أن حظ الانسان ليس بواجب أن يراعى من حيث هو حظه ؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات اليه ، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به ؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد ، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلي ، فجرد قصد الامثال للأمر والنهي أو الأذن ^(٢) كاف في (١) أى رأسا كالعبارات الصرقة ، أو كان بما فيه الحظ بالعرض . فلا ينافى أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها بما لاحظ فيها للمكلف ويشير اليه قوله بعد (ثم يندرج حظه في الجملة) إلا أن يقال إن ما فيه الحظ اذا خلصه العامل من الحظ كان المقاصد الأصلية ، وبأقوى للكلام تمة

(٢) ذكر الاذن بعد ذكر الامر والنهي يقتضى أنه بمعنى الإباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية . لأنها — كما تقدم — الواجبات عينية أو كفائية ، فلو حذفه كان أليق بالمقام . ويدل عليه أيضا قوله (وفعله واقع على الضروريات وماحولها) إلا أن يقال أنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعنى وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه من الحظ ويساوى ما كان مأمورا به ، على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما أتى له في الفصل الأول حيث يقول

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا إشكال في صحته ، وهو أقرب للإخلاص ١٩٧

حصول كل غرض في التوجه الى مجرد خطاب الشارع . فالعامل على وقفه ملتبساً له برىء من الحظ . وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة ، بل هو المقدم شرعاً على الغير .

فإذا اكتسب الانسان امثالاً للأمر ، أو اعتباراً بعلامة الأمر ، وهو التقصد الى إحياء النفوس على الجملة وإمالة الشرور عنها ، كان هو ^(١) المقدم شرعاً : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » ، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً . ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض ، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها ، أو بحياة من تحت نظره . وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيى به من شاء الله . وهذا أعم الوجوه وأحدها وأعودها بالأجر ، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة ، وتقع نفقته حيث لم يقصد ، ويقصد غير ما كسب ، وإن كان لا يضره ^(٢) أنه لم يكل التدبير الى ربه . وأما الثاني فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير ، وقصد أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره . وهذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية ، ولا يفوته من حظه شيء

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جميعه ، لأنه إنما يراعى مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك . وهذا — وإن كان جائزاً — فليس بعبادة ولا روعى فيه قصد

(ان البناء على المقاصد الاصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفي الفصل الثاني يقول (ان البناء على المقاصد الاصلية ينقل الاعمال الى أحكام الوجوب)

(١) إشارة الى قوله (ثم يندرج حظه في الجملة) وقوله : أو كان قيامه بالإشارة الى قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها)
(٢) في أنه قام بواجب شرعى وأنه محمود أيضاً

١٩٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الخامسة)

الشارع الأصلي ، وهو منجز^(١) معه . ولو روعى قصد الشارع لكان العمل امتثالاً ، فيرجع الى التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم . فإذا لم يراع لم يبق الامراعاة الحظ خاصة هذا وجه

ووجه ثان أن المقاصد الأصلية راجعة إما الى مجرد الأمر والنهي^(٢) من غير نظر في شيء سوى ذلك ، وهو — بلا شك — طاعة للأمر وامتنال لما أمر لا داخلته فيه . وإما الى ما فهم من الأمر من أنه عبد استعسله سيده في سخرة عبيده ، لجعله وسيلة وسلباً الى وصول حاجاتهم اليهم كيف يشاء . وهذا أيضاً لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر ، فهو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، فكأن السيد هو القائم له بحظه . بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يقيم بذلك من حيث مجرد الأمر ، ولا من حيث فهم مقصود الأمر ، ولكنه قام به من جهة استجلاب لحظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل^(٣) الأمر فمن جهة نفسه ،

(١) أى فهو وإن كان عمله موافقاً لقصد الشارع ولم يخالفه ، إلا أنه لم يراع ذلك في عمله حتى يكون خارجاً عن داعية هواه ، أى أنه لم يعمل التفاتاً لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً ، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب

(٢) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح فيقول : أو توجهه للخطاب بالاذن . وقد ذكر الاذن في الوجه الأول ، واحتجنا فيه الى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلاً في المقاصد الأصلية . على أنه في الأول أيضاً عند قوله (فإذا اكتسب الانسان امتثالاً للأمر الخ) لم يذكر الاذن . ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر احياء النفوس واماطة الشرور عنها . وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لايصال حاجاتهم اليهم ولم يقل هنا (انه يكون مقدماً) بل قال (فكأن السيد هو القائم له بحظه) فهل يعتبر هذا وذلك فيما به التباين بين الوجهين ؟ تأمل

(٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلاً لمباح بدون نية لشيء سوى لحظه . ومثل هذا لا يقال فيه إنه امتثل الأمر . بل وافقه . لأن الامتنال يحتاج للقصد والنية ويدل عليه قوله (والتعبد بذلك متف)

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا اشكال في صحته، وهو أقرب للإخلاص ١٩٩

فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبد بذلك العمل منتف؛ وإن لم يمثل الأمر فذلك أوضح في عدم القصد إلى التعبد، فضلاً عن أن يكون مخلصاً فيه. وقد يتخذ الأمر والنهي عاديين لأعباديين، إذا غلب عليه طلب حظه. وذلك نقص ووجه ثالث وهو أن القائم على المقاصد الأول قائم بعيب، ثقيل جداً، وحمل كبير من التكليف لا يشت تحتها طالب الحظ في الغالب، بل يطلب حظه بما هو أخف، وسبب ذلك أن هذا الأمر^(١) حالة داخلية على المكلف شاء أو أبى، يهدي الله إليها من اختصه بالتقريب من عباده. ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف. وقد قال تعالى: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) فمثل هذا لا يكون إلا مع اختصاص زائد. بخلاف طلاب الحظ فانه عامل بنفسه. وغير مستويين فاعل بربه وفاعل بنفسه. فالأول محمول، والثاني عامل بنفسه. فذلك فلما تجدد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق. فإن رأيت من يدعى تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام، فإن أوفى به فهو ذاك، وإلا علمت أنه متقول فلما ثبتت عند ما ادعى. وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأول محمول، فذلك أثر من آثار الإخلاص، وصاحب الحظ^(٢) ليس بمحمول ذلك الحمل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه. فإذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً ممن يسعى في حظه وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين. بل قد جاء عن سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب الطيب والنساء والحلواء والعسل، وكان تعجبه الذراع ويستعذب له الماء، وأشبه ذلك (١) هو القيام على المقاصد الأول. وقوله (الأول محمول) أى له - حمل وباعث قوى من جهة سيده، يحفزه على القيام بمشاق الأعمال فيستريح لها (٢) أى الذى خلط في عمله بين الحظ وبين الالتفات إلى الامتثال، ليس له من هذا المقام إلا بمقدار قلة مراعاته للحظ. وسيقول في آخر الفصل (وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدم الاخلاص ولا أنقيه)

٢٠٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الخامسة)

مما هو اتباع لحظ النفس ؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهي من الحلال ، بل كان يستعمله إذا وجده . وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين ، وهو أتق الخلق وأزكاهم ، وكان خاتمة القرآن . فهذا في هذا الطرف . ونرى أيضاً كثيراً ممن يسقط حمل نفسه ، ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله ، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خلاق ؛ ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ، ممن ترهّدوا وقطعوا عن الدنيا وأهلها ، ولم يلتفت إليها ولا أخطروها بباله ، وأخذوا العبادة والسعي في حوائج الخلق دأباً وعادة ، حتى صار في الناس آية ، وكلُّ ما يعمل مبنياً على باطل شخص ، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين فالجواب من وجهين :

(أحدهما) أن ما زعمت ظواهر . وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة . فانظر ما قاله الإسكاف في فوائد الأخبار في قوله عليه الصلاة والسلام : « حُبِّبَ إِلَىَّ مَنْ دُنِيَائِهِ ثَلَاثٌ » ^(١) يُلْجُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ الْمَطْلَعُ خِلَافُ مَا تَوَهَّمْتَ مِنْ طَلَبِ الْحِظِّ الصَّرْفِ إِلَى طَلَبِ الْحَقِّ الصَّرْفِ . ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة ، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان ، وهكذا يمكن أن يقال في سواها . وأيضاً فإن لا يلزم من حب الشيء أن يكون مطلوباً بحظ ؛ لأن الحب أمر باطن لا يملك . وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأذن ؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ . وإذا تبين هذا في القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم تبين نحوه في كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته

وأما الكلام عن الرهبان فلانسلّم أنها مجردة من الحظ ، بل هي عين الحظ واستهلاك في هوى النفس ، لأن الإنسان قد يترك حظه في أمر إلى حظ هو أعلى منه ؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى ،

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا إشكال في صحته، وهو أقرب للإخلاص ٢٠١

ويبدلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذلك . وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فإنها أعلى . وحفظ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من أعظم الحفظ التي يستحق متاع الدنيا في جنبها . وذلك أول^(١) منهي في مسألتنا . فلا كلام فيمن هذا شأنه .

ولذلك قالوا حب الرياسة آخر ما يخرج من رءوس الصديقين . وصدقوا

(والثاني) أن طلب الحفظ قد يكون مبرراً من الحفظ ، وقد لا يكون . كذلك . والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع ، أولاً . فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه ؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره . فكما يكون في مصالح غيره مبرراً عن الحظ ، كذلك يكون في مصالح نفسه وذلك بقتضى القصد الأول ، وهذا شأن من ذكر في السؤال . ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد ؛ لأن القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعه ، فله حكمه ، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه يسعى في الحظ . وليس ما نحن فيه هكذا

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع ، فينقطعون في العوامع والديارات ، ويتركون الشهوات واللذات ، ويسقطون حظوظهم في التوجه إلى معبودهم ، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب إليه ، وما يظنون أنه سبب إليه ، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعله الحق في الدين حرفاً بحرف . ولا أقول إنهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون إلى من عبدوا ، ومتوجهون صدقاً إلى من عاملوا . إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم ، لا ينفعهم الله بشيء منه في الآخرة ؛ لأنهم بنوا على غير أصل (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ تَتَلَوَّى آرَاءَ حَامِيَةٍ) والعياذ بالله

ودونهم في ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الأمة . وقد جاء في الخوارج

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لإخراج العبد من ريقته

٢٠٢ النوع الرابع : مقاصد وضع الشريعة الامتثال (المسألة الخامسة . فصل)

مأملت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذى الحويصرة : « دَعَا فَإِنْ لَهُ أَحْبَابًا يَحْتَقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ » الحديث ^(١) ! فأخبر أن لهم عبادة تستعظم ، وحالا يستحسن طاهره ، لكنه مبنى على غير أصل ، فلذلك قال فيهم : « يَتَرَقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَذُرُّ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ » وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم ^(٢) . ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطرار الحظوظ ^(٣) لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله ، وإن كان على أصل فاسد فمضاد . ويتفق هذا كثيرا في أهل المحبة . فمن طالع أحوال المحبين رأى إطرار الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا ، على أنهم الوجه الذى تهيا من الانسان فإذا قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب الى الإخلاص ، وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدمه . ولا أنفيه

فصل

ويظهر من هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم ، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ، ويترك إذا طلب منه الترك . فهو أبدا في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد ، واللسان ، والقلب .

(١) رواه البخارى في كتاب استئابة المرتدين

(٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الاسلام ،

لامطلق المعصية . فلا وجه لتردد بعضهم هنا

(٣) أى إنما يصح خلوص الاخلاص وكاله بسبب اطرار الحظوظ . وما بقى

للحظ رائحة فليس الاخلاص كاملا ، فى أى عمل فرضته

مراعاة المقاصد الأصلية تصيير العمل عبادة وإن كان عادة ٢٠٣

أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات .
وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما عم عليه مطيعين لأعاصين ،
وتعالم ما يحتاجون اليه في ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال ، وبالأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر ، والدعاء بالاحسان لحسنهم والتجاوز عن سيئهم
وبالقاب لا يضمر لهم شراً ، بل يعتقد لهم الخير ، ويعرفهم بأحسن الأوصاف
التي اتصفوا بها ولو مجرد الإسلام ، ويعظمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم ، إلى غير
ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد

بل لا يقتصر في هذا على جنس الانسان ولكن تدخل عليه الشفقة على
الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي احسن ، كما دل عليه قوله عليه
الصلاة والسلام : « في كل ذى كبدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ » ^(١) وحديث تعذيب المرأة
في هرة ربطتها ^(٢) ، وحديث « إن الله كتب الإحسان على كل مسلم . فإذا
قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا قَتْلَهُ » الحديث ^(٣) . إلى أشباه ذلك

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالاً لأمر ربه ،
واقتراناً بنبية عليه الصلاة والسلام . فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله
عبادة كلها ؟ بخلاف من كان عاملاً على حظه ، فإنه إنما يلتفت إلى حظه أو ما كان
طريقاً إلى حظه . وهذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل في مباح إن لم
يخل بحق الله أو بحق غيره فيه . والمباح لا يتعبد إلى الله به . وإن فرضناه قام على

- (١) رواه البخارى بلفظ (ذات كبد) وراه بلفظ البخارى في راموز الحديث
عن أحمد وأبي يعلى والطبرانى والبيهقى والضياء المقدسى في المختارة والبعوى عن
عن سراقه بن مالك ، واحمد عن ابن عمر ، والحاكم عن سراقه أخى كعب
(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة ، والبخارى عن ابن عمر
(٣) رواه الجامع الصغير عن احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربع (ان الله
كتب الاحسان على كل شيء . الخ . ١٠٠)

حظه من حيث أمره الشارع ، فهو عبادة بالنسبة اليه خاصة . وإن فرضته كذلك . فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل ^(١) فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله . فقد صار عاملاً بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي ، والجزئي لا يستلزم الوجوب ، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب . فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء ، وإما بالكل والجزء معاً ، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً أو ممنوعاً بالكل . وبيان هذه الجلة في كتاب الأحكام

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن المقصد الأول إذا تحراه المكاف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل ، من حصول مصلحة أو درء مفسدة ؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع ، إما بعد فهم ما قصد ، وإما لمجرد امتثال الأمر . وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع . وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد

(١) أى عامل يقصد الأمر الكلي ، وهو إقامة المصالح العامة للناس . لا لخصوص نفسه . سواء أ كان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام إذا اختل

(فصل) وهي أجمع لمقاصد الشارع ، فالثواب عليها أجزل ٢٠٥

وأولها ، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ ، كان المتأنى له على هذا الوجه
آخذاً له زكياً وافياً كاملاً ، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع . فهو خير أن
يترتب الثواب فيه له كلف على تلك النسبة

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله ؛ لأن أخذ الأمر والنهي
بالحظ أو أخذ العمل بالحظ ، قد قصره قصد الحظ عن الإحاطة ، وخصّ عمومده ، فلا
ينهض نهوض الأول

شاهدُه قاعدة « الأعمال بالنيات » . وقوله عليه الصلاة والسلام : « الخيل
لرجل أجرٌ ولرجلٍ سترٌ ، وعلى رجلٍ وزرٌ » . فأما الذي هي له أجر
فرجلٌ رباطها في سبيل الله فأطال لها في مرجٍ أو روضةٍ ، فما أصابت في
طيلها ذلك من المريج أو الروضة كان له حسنات ؛ ولو أنها قطعت طيلها ذلك
فاستنبت شرفاً أو شرفين كانت آثارها وأرواثها حسنات له ؛ وله أيتها برت بنهر
فشربت منه لم يرد أن يسقى به كان ذلك له حسنات ^(١) فهي له أجر في هذا الوجه
من الحديث لصاحب القصد الأول ؛ لأنه قصد بارتباطها سبيل الله . وهذا عام
غير خاص ، فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص . ثم قال عليه الصلاة
والسلام . « ورجلٌ رباطها تعنياً وتعففاً ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها
فهي له سترٌ » فهذا في صاحب الحظ المحمود ؛ لما قصد وجهاً خاصاً وهو حظه
كان حكمها مقصوراً على ما قصد ، وهو الستر . وهو صاحب القصد التابع . ثم
قال عليه الصلاة والسلام : « ورجلٌ رباطها خيراً وديناً ونواً لأهل الإسلام ^(٢)
فهي على ذلك وزرٌ » فهذا في الحظ المذموم المستمد من أصل متابعة الهوى ، ولا
كلام فيه هنا .

ويجوز مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله صلى الله عليه

(١) رواه في الجامع الصغير عن مالك والشيخين وأحمد والترمذي والنسائي وابن

ماجه عن أبي هريرة

٢٠٦ (فصل) ولذلك كانت كبائر الذنوب في مخالفة المقاصد الأصلية

وسلم ، أو بالصحابة أو النعمين : لأن مقصدوا يشمله قصدُ المقتدى في الاقتداء .
وشاهد الإحانة في النية على نية المقتدى به : كما في قول بعض الصحابة في إجماعه :
« بما أحرم به رسول الله صلى الله عليه وسلم » فكان حجة في الحكم كذلك يكون
في غيره من الأعمال

فصل

ومن ذلك أن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم ، وإذا
خولفت كانت معصيتها أعظم

أما الأول فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح لجميع الخلق والدفع
عنهم على الإطلاق ؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل ، وإما قاصر نفسه على امتثال
الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر . وإذا فعل
جوزي على كل نفس أحيائها ، وعلى كل مصلحة عامة قصدها ، ولا شك في عظم
هذا العمل ؛ ولذلك كان من أحياء النفس فكأنما أحيى الناس جميعاً ، وكان العالم
يستغفر له كل شيء ، حتى الخوف في الماء ؛ بخلاف ما إذا لم يعمل على وقفه فإنما يباغ
ثوابه مبلغ قصده ، لأن الأعمال بالنيات . فمَنْ كان قصده أعم كان أجره أعظم .
ومتى لم يعم قصده لم يكن أجره إلا على وزان ذلك . وهو ظاهر .

وأما الثاني فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام ، وهو مضاد
للعامل على الإصلاح العام . وقد مر أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر ،
فالعامل على ضده يعظم به وزره . ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من
وزر كل من قتل النفس المحترمة ، لأنه أول من سن القتل ، وكان من قتل النفس
فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للأمتثال (المسألة السادسة) ٢٠٧

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى : وهي أن أصول الطاعات وجوابعها إذا تجمعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية . وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها . ويتبين لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها ، وما ألحق بها قياساً : فإنك تجده مطرداً إن شاء الله .

المسألة السادسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية ، أولاً .
فأما الأول فعمل بالأمتثال بلا إسكان^(١) ، وإن كان سعيّاً في حفظ النفس وأما الثاني فعمل بالخطأ والهوى مجرداً

والمصاحبة إما بالفعل : ومثاله أن يقول مثلاً : هذا المأكول ، أو هذا الملبوس ، أو هذا الملبوس ، أباح لي الشرع الاستمتاع به ، فأنا أستمتع^(٢) بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه . وإما بالقوة ؛ ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه ، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله ، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه^(٣) من الطريق القلاني . فاذا توصل إليه منه فهذا في الحكم كالأول ، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً ؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى . ويجرى غير^(٤) المباح مجراه في صورتين

(١) سيأتي استشكله . إلا أن يقال إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للاشكال في نظره

(٢) أي يقضى شهوة نفسه لأنه مأذون فيه : فقد جمع بين الأمرين كما ترى

(٣) أي فتخيره للطريق المباح من بين الطرفين . وتحريه عنه . ما جاء إلا من

جهه التفاته لاذن الشارع فيكون في قوة القول المذكور

(٤) وهو المندوب

٢٠٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السادسة)

فإذا تقرر هذا فيبيان كونه عاملاً^(١) بالخط والامتنال أمران :
١- أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك ، لم يحز^(٢) لأحد أن يتصرف في أمر
عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر ؛ من غير سعى في حفظ
نفسه ولا قصد في ذلك ؛ بل كان يتنعم^(٣) للمعطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر
هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد من الخط . وهذا غير صحيح باتفاق . ولم
يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك ، ولا نهى عن قصد الخطوط في الأعمال
العادية على حال ، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها ،
وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى . فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت
عادية لا يتنافى أصل الأعمال

فإن قيل : كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم
التشريك فيها ؟

قيل : معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى الشروع ، لا يقصد بها عمل
جاهل ، ولا اختراع شيطاني ، ولا تشبه بغير أهل الملة ؛ كشرب الماء أو العسل
في صورة شرب الخمر ، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه
المسلم ، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك .
كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسماعيل
الحزومي أجرى عيناً ، فقال له المهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقت عليها دمًا
كان أخرى أن لا تفيض ولا تهور فتقتل من يعمل فيها . فنجر جزائر حين أرسل
الماء فجرى مختلطاً بالدم ، وأمر فصيح له ولأصحابه منها طعاماً ، فأكل وأكلوا ،
(١) أي في صورتين . والغرض بيان صحة مصاحبة الخط والمقاصد التابعة للمقاصد
الاصولية ، وأن ذلك لا يكون اتباعاً للهوى

(٢) لأنه يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهى عنه ، لأن مصاحبة الخط إذا كانت
مسقطاً لما صاحبها من قصد الامتنال كان ما ذكره لازماً

(٣) أي وأكل الميتة للضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة

إذ روعيت المقاصد التابعة مع الأصلية هل يقدح ذلك في الإخلاص؟ ٢٠٩

وقسم سائرهما بين العمال فيها . فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع ؛ ما حل له نحرها ولا الأكل منها ؛ أما بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى ^(١) أن يذبح طاجن » ^(٢) ؛ لأن مثل هذا — وإن ذكر اسم الله عليه — مضاه لما ذبح على النصب وسائر ما أهل لغير الله به

وكذلك جاء النهى عن « معاقرة الأعراب » ^(٣) وهي أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما ، يجاود به صاحبه ، فأكثرهما عقراً أجودهما . نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به . قال الخطابي : وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان ، وأوان ^(٤) حوادث يتجدد لهم ، وفي نحو ذلك من الأمور . وخرج أبو داود ^(٥) : « نهى عليه الصلاة والسلام عن

(١) رواه في كنوز الحقائق للناوى عن البيهقي بلفظ (نهى عن ذبائح الجن) قال المقدسي في كتابه تذكرة الموضوعات (نهى عن ذبائح الجن) فيه عبد الله ابن أذينة يروى عن ثور المنكرات

(٢) كتب بعض الناطرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقى عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم . لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الاسلام . اهـ . وأقول إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نائياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم (أن عقرياً من الجن تفلت على البارحة ليقطع صلاتي) وحديث البخاري عن أبي هريرة في حراسة الزكاة وأنه عليه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح . الى غير ذلك (٣) قال في النهاية لابن الأثير وفي حديث ابن عباس (لائناً كلوا من تعاقر الأعراب خافى لا آمن أن يكون مما أهل به لغير الله) — ثم قال صاحب النهاية : هو عقرم الابل . كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء ، فيعقر هذا إبلاً ويعقر هذا إبلاً ، حتى يعجز أحدهما الآخر . وكانوا يفعلونه رياء وسمعة وتفاخراً لا يقصدون به ربه الله . شبه بما ذبح لغير الله . اهـ

(٤) كذا كريات حوادث الموت الاربعينية والسوية ، وما شاكل ذلك

(٥) والحاكم أيضاً

المواقفات — ج ٢ — ١٤م

٢١٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السادسة)

عن طعام المتبارين أن يُؤكل « وهما المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه ؟ فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل . فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع ، ولحظاً لغير أمر الله تعالى . وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في التيروز ، وقوله فيها إنها مما أهل لغير الله به . وهو باب واسع .

والثاني * أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية ، لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات رجاء في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار . عملاً بغير الحق . وذلك باطل قطعاً . فيبطل ما يلزم عنه

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعى في حظ ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه ، من حيث هو حظ ، إلا أن أحدهما عاجل والآخر أجل . والتعجيل والتأجيل في المسألة طردى كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا مناسبة فيه . ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً ^(١) كان طلب العاجل أولى بكونه سائغاً .

وأما بطلان التالى فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جوزي ، واعملوا يدخلكم الجنة ، واتركوا تدخلوا الجنة ، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار ، ومن يعمل كذا يحزن بكذا . وهذا بلا شك تحريك على العمل بمشورة النفس . فهو كان طلب الحظ قادحاً في العمل لكان القرآن مذكراً بما يقدر في العمل . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه . وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستل عن العمل الذى يدخل الجنة ويبعد من النار ، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عن قال : (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ

(١) الاولى أن يقول . ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً ، كان طلب الحظ العاجل بالعبادات أولى بالجواز كما سيشير اليه بقوله (فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات الخ) وهذا في قوة قولنا لكن التالى باطل فثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم اليه قصد الامثال ولو حكماً

إذار وعيت المقاصد التابعة مع الأصلية هل يقدح ذلك في الإخلاص ؟ ٢١١

لوجه الله لا تريد منكم جزاء ولا شكوراً) يقولهم : (إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا) وفي الحديث : « مثذكم ومثل اليهود والنصارى كثائر رجل استأجر قومه » إلى آخر الحديث ^(١) وهو نص في العمل على الحظ . وفي حديثبيعة الانصار قولهم للنبي صلى الله عليه وسلم : « اشترط لك بك واشترط لنفسك . فلما اشترط قالوا : فما لنا ؟ قال : الجنة » الحديث ^(٢) . وبالجملة فهذا أكثر من أن يحصى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم يقل : اعمل لكذا ، فقد قال : اعمل يكن لك كذا . فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات فأولى أن لا يكون قادحاً في العادات

(فإن قيل) : بل مثل هذا قادح في العمل ، بالنص والمعقول

أما المعقول فإن العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة ، لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل . وقد فرضناه كذلك . هذا خلاف . وكذلك العمل ^(٣) لو لم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه . وقد فرضناه أنه يعمل ليعمل

(١) رواه البخارى وهو حديث طويل (تيسير)

(٢) قال الزرقانى فى شرحه على المواهب : يروى البيهقى باسناد قوى عن الشعبي ووصله . والطبرى عن أبى مسعود الانصارى قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم معه العباس عمه إلى السبعين من الانصار عند العقبة ، فقال له أبو أمامة . يبنى أسد بن زراراة — سل يا محمد لربك ولنفسك ماشئت ، ثم أخبرنا ما نأمن الثواب قال : أسألكم لربى أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً . وأسألكم لنفسي ولا صحابى أن تؤوؤنا وتتنصرونا وتمنعونا عما تمنعون منه أنفسكم . قالوا فما لنا ؟ قال : الجنة . قالوا : لك ذلك) وأخرجه احمد من الوجهين جميعاً

(٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر فى التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه فى هذا الاشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ ، ولم يذكر المقصد الاصلى المشارك للحظ الذى قال فيه (فأما الاول فعمل بالامثال بلا إشكال) فان الحظ فى موضوعنا ليس هو المقصود وحده ، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة ، الذى هو غاية لا ذن الشارع فيه ، وأخذ المكاف له من هذه الجهة

٢١٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة السادسة)

به الى غيره ، وهو حظه . فهو بالنسبة الى ذلك الحظ وسيلة . وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها ، وإنما هي تبع المقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل ، وبحيث لو توصل الى المقاصد دونها لم يتوصل بها ، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار ، بل كانت تكون كالعبث . وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة^(١) إذا عملت للتوصل بها الى حفظ النفس ، فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ ، والحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد ، فاشبهت^(٢) العمل بالرياء لأجل حفظ الدين من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك . والأعمال المأذون فيها^(٣) كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فإذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبداً بها . فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغي أن يسقط التعبد بها . وكل عمل من عادة أو عبادة مأمور به فحظ النفس متعلق به^(٤) فاذا أخذ من ذلك الوجه لامن جهة كونه متعبداً به سقط كونه عبادة ، فصار مهمل الاعتبار في العبادة ، فبطل التعبد فيه . وذلك معنى كون العمل غير صحيح وأيضاً فهذا المأمور أو المنهى بما فيه حظه ، ياليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والمنهى أم لا ؟ فاذا كان من المعلوم أنه يلزمه ، فالمأمور به والمنهى عنه بلا بُدٍّ مقصود في نفسه لا وسيلة . وعلى هذا نبه القائل بقوله :

- (١) وهي ما في التزامها نشر المصالح باطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفاسد باطلاق يعني ما ليست عبادة بالاصالة ، لأنها موضوع المسألة هنا
- (٢) ولم تكن رياء محضاً . لأنه مع طلب حظه والسعي فيه يضم الى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الاذن
- (٣) هي نفس الاعمال المشروعة في كلامه
- (٤) أى لا يخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به

إذا روعيت المقاصد التابعة مع الأصلية هل يقدر ذلك في الإخلاص ٢١٣

هَبِ الْبُعْثَ لَمْ تَأْتِنَا رِسَالُهُ وَجَاحِمَةُ النَّارِ لَمْ تُضَرَمَ
أَلَيْسَ مِنَ الْوَاجِبِ الْمُسْتَحَقَّ ثَنَاءُ الْعِبَادِ عَلَى الْمُنْعَمِ؟

ويعنى بالوجوب بالشرع ، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتضى المشروع ،
وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع . والقصد المخالف لقصد الشارع
باطل ، والعمل المبني عليه مثله . فالعمل المبني على الحظ كذلك

والى هذا فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حق ، ولا حجة له عليه ،
ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يقيه ولا أن ينعمه ، بل لو عذب أهل السموات
والأرض لكان له ذلك بحق الملك (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) فإذا لم يكن له
إلا مجرد التعبد ، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ ، فإن طلب الحظ بالعمل
لم يكن قائماً بحقوق السيد بل بحظوظ نفسه

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على
إخلاص الأعمال لله ، وعلى أن مالم يخلص لله منها فلا يقبله الله ؛ كقوله تعالى :
(وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) وقوله : (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ
فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) وفي الحديث : « أَنَا أَعْنَى
الشِّرْكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ » (١) وفيه : « فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى
اللَّهِ وَرَسُولِهِ . وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ
إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ » (٢) أى ليس له من التمسك بالله بالأمر بالهجرة شيء ؛ فإن كل
أمر ونهى عقل معناه أو لم يعقل معناه ففيه تعبد حسماً يأتي إن شاء الله . فالعامل
لحظه مسقط لجانب التعبد . ولذلك عدت جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر
خدیمَ السوء وعبدَ السوء . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله
تعالى : (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ)

(١) رَوَاهُ فِي الْإِسْبَارِ عَنْ مُسْلِمٍ وَتَمَامِهِ (مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ غَيْرِي تَرَكْتُهُ
وَشُرَكَهُ)

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٧)

٢١٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السادسة)

وأياً فقد عد الناس من هذا ما هو قادح في الاخلاص ومدخل للشوب في الأعمال . فقال العزالي : كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح اليه النفس ، ويميل اليه القلب قل أو أكثر ، إذا تطرق إلى العمل تكدر به صفوه ، وقل به إخلاصه ^(١) .

— قال — . والإنسان منهمك في حظوظه ، منغمس في شهواته ، قلما ينفك فعل من أفعاله ، وعبادة من عباداته ، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة . ولذلك من سلم له في عمره خطرة واحدة خالصة لوجه الله نجا ، وذلك لعز الاخلاص ، وعسر تقية القلب عن هذه الشوائب . بل الخالص هو الذي لا باعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى ثم قال : وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلاً وكثيرها ، حتى يجرّد فيه قصد التقرب ، فلا يكون فيه باعث سواء . قال :

وهذا لا يتصور إلا من محبٍ لله مُستَهْتَرٍ ، مستغرق الهم بالآخرة ، بحيث لم يبق للدنيا في قلبه قرار ، حتى لا يحجب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كـرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة ، فلا يشتهي الطعام لأنه طعام ، بل لأنه يقويه على العبادة ؛ ويتمنى لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ، فلا يبقى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية ، فلا يكون له همٌّ إلا الله تعالى . فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته . كان خالص العمل صحيح النية في جميع حرركاته وسكناته . فلو نام مثلاً ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده ، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين . ومن ليس كذلك فيباب الاخلاص في الأعمال كالسدود عليه إلا على سبيل الدور . ثم تكلم على باقي المسألة . وله في الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاو له . فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتنال يضعف الاخلاص فلا كلام فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً

التحقيق أن قصد الحظ الأخرى بالعبادة غير قادح في الإخلاص ٢١٥

إل. حظ نفسه على خلاف^(١) ما وقع الكلام عليه

(فالجواب) أن ما تُعبد العباد به على ضربين « أحدهما » العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة ، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الأسلام وسائر العبادات « والثاني » العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق . وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم . وهو القسم الدينوي المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد في الدنيا ، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم

﴿ فأمّا الأول ﴾ فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دينويا أو أخرويا فان كان أخرويا فهذا حظ قد أثبتته الشرع حسبا تقدم . وإذا ثبت شرعا فطلبه من حيث أثبتته صحيح ، إذ لم يتعد ما حده الشارع ، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره ، ولا قصد مخالفته ؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال ، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي . وذلك غير قادح في إخلاصه ؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله ، لا ما قصد به غيره ، لأنه عز وجل يقول : (إِبَادِ اللَّهَ الْخَائِضِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ - إلى قوله : فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ) الآية ! فإذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص - ومعنى كونه مخلصا أن لا يشرك معه في العبادة غيره^(٢) - فهذا قد عمل على وفق ذلك . وطلب الحظ ليس

(١) لم يقل (سقط كونه متعبدا بها) مع أن هذا هو محل الاشكال على أصل المسألة . بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاما ، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله (وأيضا - إلى هنا) . ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الاشكال ، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله (وأيضا) واستنتج فيه قوله (فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض (٢) لأنه لا يقصد مع العبادة شيئا آخر مطلقا حتى ما أثبتته الشرع

٢١٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السادسة)

بشرك ؛ إذ لا يعبد الحظ نفسه ، وإنما يعبد من يده . بذل الحظ المطلوب ، وهو الله تعالى . لكن لو أشرك مع الله من ظن يده بذل حظ ما من العباد ، فهذا هو الذى أشرك ؛ حيث جعل مع الله غيره فى ذلك الطلب بذلك العمل . والله لا يقبل عملا فيه شرك ، ولا يرضى بالشرك . وليست مسألتنا من هذا

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخرى فى العبادة لا ينافى الإخلاص فيها ، بل إذا كان العبد عالما بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى ، فذلك باعث له على الإخلاص قوى ، لعله أن غيره لا يملك ذلك

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ لافى الدنيا ولا فى الآخرة ، على مانص . عليه أبو حامد رحمه الله ؛ لأن أقصى حظوظ المحيين التنعم فى الآخرة بالنظر إلى محبوبهم ، والتقرب منه ، والتلذذ بمنجاته . وذلك حظ عظيم ، بل هو أعظم ما فى الدارين . وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك ، فإن الله تعالى غنى عن العالمين . قال تعالى : (وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ، إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)

وإلى هذا فإن كون الإنسان يعمل لمجرد امثال الأمر نادر قليل إن وجد ، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص ، والإخلاص البرىء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل إليه إلا خواص الخواص . وذلك قليل . فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق . وهذا شديد

وعلى أن بعض الأئمة قال إن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ ، والبراءة من الحظوظ صفة إلهية ، ومن ادعاه فهو كافر . قال أبو حامد : وما قاله حق ؛ ولكن القوم إنما أرادوا به ^(١) — يعنى الصوفية — البراءة عما يسميه الناس حظوظاً ، وذلك الشهوات

(١) أى بقولهم (ان البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جداً لا يصل إليها إلا خواص الخواص) أى فهى ممكنة فكيف يقال : من ادعاه كافر ؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هى من قصد النعم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه ، لا كل حظ . وإلا لفظ المعرفة والمنجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص . فلم يتبرءوا من الحظوظ رأساً ، حتى يشاركونها فى وصفه

(فصل) وقصد الحظ الدينى بالعبادة مع الامثال إما قادح أو مختلف فيه ٢١٧

الموصوفة فى الجنة فقط . فأما التلذذ بمجرد المعرفة والمناجاة ، والنظر الى وجه الله العظيم ، فهذا حظ هؤلاء . وهذا لا يعده الناس حظاً بل يتمتعون منه - قال : وهؤلاء لو عوتضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة ، وملازمة الشهود للحضرة الآلهية سرّاً وجهراً ، نعم الجنة ، لاستحققوها ولم يلتفتوا اليها ؛ فحركاتهم لحظّ ، وطاعتهم لحظّ ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره . هذا ما قال . وهو اثبات لأعظم الحظوظ . ولكن هؤلاء على ضربين « أحدهما » من يسبق له امثال أمر الله الحظّ ، فإذا أمر أؤمى تبي قبل حضور الحظ ، فهم عاملون بالامثال لا بالحظ . وأصحاب هذا الضرب على درجات ، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادراً ، ولا مقال فى صحة إخلاص هؤلاء « والثانى » من يسبق له الحظ الامثال ؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهى خطر له الجزاء ؛ وسبق له الخوف أو الرجاء ، فلبى داعى الله ؛ فهو دون الأول . ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً ؛ إذ طلبوا ما أذن لهم فى طلبه ، وهربوا عما أذن لهم فى الهرب عنه ، من حيث لا يقدح فى الإخلاص عما تقدم

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات ماقى الدنيا فهو قسمان « قسم » يرجع إلى صلاح الهيئة ، وحسن الظن عند الناس ، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله « وقسم » يرجع إلى نيل حظه من الدنيا . وهذا ضربان « أحدهما » يرجع إلى ما يخص الانسان فى نفسه مع الغفلة عن مراعاة الناس بالعمل « والآخر » يرجع إلى المراعاة لينال بذلك مالا أو جاهاً أو غير ذلك . فهذه ثلاثة أقسام .

« أحدها » يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة . فإن كان هذا القصد متبوعاً فلا إشكال فى أنه رياء ؛ لأنه إنما يبيعه على العبادة قصد الحدوأن يظن به الخير ، وينجر مع ذلك كونه يصلى فرضه أو نفله . وهذان وإن كان تابعا فهو محل نظر واجتهاد . واختلف العلماء فى هذا الأصل ، فوقع

٢١٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السادسة)

في العتبية في الرجل الذي يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يحب أن يعلم ، ويجب أن يلتقى في طريق المسجد ، ويكره أن يلتقى في طريق غيره ؛ فكره ربيعة هذا ، وعدّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان . أى أن الشيطان يأتى للإنسان إذ سره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لراء وليس كذلك ، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يملك . وقد قال تعالى (وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي) وقال عن ابراهيم عليه السلام : (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) وفي حديث ابن عمر : « وقع في نفسى أنها النخلة فأردت أن أقولها ، فقال عمر : لأن تكون قاتها أحب إلى من كذا وكذا » ^(١) وطلب العلم ^(٢) عبادة . قال ابن العربي سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازى الصوفى عن قوله تعالى : (إلا الذين تابوا وأصلحو وبينوا) ما بينوا ؟ قال : أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات . قلت : ويلزم ذلك ؟ قال : نعم ، لتثبت أمانته ، وتصح إمامته ، وتقبل شهادته ^(٣) . قال ابن العربي : ويقتدى به غيره . فهذه الأمور وما كن مثلها تجرى هذا المجرى . والغزالي يجعل مثل هذا مما لا تتخلص فيه العبادة .

«والثانى» ما يرجع الى ما يخص الانسان في نفسه، مع الغفلة عن مراءآة الغير. وله أمثلة : أحدها الصلاة في المسجد للأنس بالخير ان ، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصرة أو مطالعة أحوال . والثانى الصوم توفيراً للعالم . أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتماء لآلم يجده ، أو مرض يتوقعه ، أو بطننة تقدمت له . والثالث الصدقة (١) رواه الشيخان : البخارى في كتاب العلم . ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار .

(٢) الذى هو موضوع حديث ابن عمر . لأنهم كانوا في مجلسه صلى الله عليه وسلم يسألهم في العلم ومع كونه في مقام عبادة قال : لأن تكون قاتها الخ الذى يقول الى أن عمر لم ينخش في عبادة ابنه بطلب العلم حظا . هو اعتقاد الفضيلة فيه (٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول . ويكون ما يرجع اليه هو تابعا صرفا

وقصد الحظ الديني بالعبادة مع الامتنان إما قادح أو مختلف فيه ٢١٩

لادة البغاء والتفضل على الناس . والرابع الحج لرؤية البلاد ، والاستراخه من
الأنكد ، أو للتجارة ، أو لنبرمه بأهله وولده ، أو للحاح الفقر . والخامس الهجرة
مخافه القسر في النفس أو الأهل أو المال . والسادس تعلم العلم ليحتمي به عن الظلم .
والسابع الوسوء تبردا . والثامن الاعتكاف فرا من الكراء . والتاسع عيادة
المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك . والعاشر تعليم العلم ليتخلص به من
كرب الصمت ، ويتفرج بلذة الحديث . والحادي عشر الحج ماشيا ليتوفر له الكراء
وهذا الموضوع أيضا محل اختلاف اذا كان القصد المذكور تابعا لقصد العبادة .
وقد التزم الغزالي فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الاخلاص ، لكن بشرط أن
يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ابن العربي فذهب الى خلاف
ذلك . وكان مجال النظر في المسألة يلتفت الى انفكك القصدين أو عدم انفككهما ،
فابن العربي يلتفت الى وجه الانفكك فيصحح العبادات . وظاهر الغزالي الالتفات
إلى مجرد الاجتماع وجودا ، كان القصدان مما يصح انفككهما أولا . وذلك بناء
على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة . والخلاف فيها واقع ، ورأى أصبغ فيها
البطالان ^(١) فإذا كان كذلك اتجه النظران ، وظاهر مغزى المذهبين

على أن القول بصحة الانفكك فيما يصح فيه الانفكك أوجه ؛ لما جاء من
الأدلة على ذلك . ففي القرآن الكريم (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من
ربكم) يعنى في مواسم الحج . وقال ابن العربي في الفرار من الأنكد بالحج
أو الهجرة : إنه دأب المرسلين ، فقد قال الخليل عليه السلام : (إني ذاهب إلى
ربي سيهدين) وقال السكيت : (ففررت منكم لما حفتكم) وقد كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم جعلت قبة عينه في الصلاة ، فكان يستريح اليها من تعب
الدنيا . وكان فيها نعيمه ولذته ، أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قاتع فيها ؟

(١) . أى مع وجود الانفكك كما هو رأى الغزالي وقوله (على أن) تأيدلرأى ابن العربي

٢٢٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السادسة)

كثلا ، بل هو كل فيها وباعث على الاخلاص فيها . وفي الصحيح ^(١) : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج . ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء » ^(٢) »

ذكر ابن بشكوال عن أبي علي الحداد قال حضرت القاضي ابا بكر بن زرب شكا الى الترجيلي التلطيف ضعف معدته وضعف هضمه ، على ما لم يكن يعهد من نفسه ، وسأله عن الدواء فقال : اسرد الصوم تصالح معدتك . فقال له : يا ابا عبد الله سني غير هذا ذاتي ؛ ما كنت لأعذب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصا ، ولي عادة في الصوم الاثنين والخميس لا أقتل نفسي عنها . قال أبو علي : وذكرت في ذلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام — يعني هذا الحديث — وجئنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس ، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس ، فلم للحديث .

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رسداً في شعب فقام يصلي ولم يكن قصده بالاقامة في الشعب إلا ^(٣) الحراسة والرصد

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة . ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة : كالتنظار الداخل ^(٤) ليدرك الركوع معه على ما جاء في (١) رواه الشيخان واللفظ لها وأبو داود والترمذي والنسائي (ترغيب) (٢) ومثله حديث (إذن تكفي همك) من قال له عليه السلام إني أحب الصلاة عليك أجعل لك ربع صلاتي ، إلى أن قال : أجهلك صلاتي كلها . فإذا راعى ذلك في صلاته كان من هذا القليل . ومنه ما ورد في الاستغفار (استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) الآية فيها ترتب حظ دنوى بل حظوظ على الاستغفار ، وهو عبادة

(٣) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر

(٤) هل الانتظار لادراك الداخل للركوع أمر دنوى ؟ أم هو لتكميل العبادة ؟ ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي (مخافة أن تفتن أمه) . وقتنها شغلها عن الصلاة

وقصد الحظ الديني، بالعبادة مع الامتثال لما قادح أو مختلف فيه ٢٢١

الحديث ، ومالم يعمل به مالك ^(١) فقد عمل به غيره ، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذى الحاجة ، وقوله عليه الصلاة والسلام « إِنِّي لَأَسْمَعُ بَكَاءَ الصَّبِيِّ » الحديث ^(٢) ، وكرّد السلام ^(٣) في الصلاة وحكاية المؤذن ، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقيقة الصلاة ، مفعول فيها مقصود يشارك قصد الصلاة ، ومع ذلك فلا يقدر في حقيقة إخلاصها

بل لو كان شأن العبادة أن يقدر في قصدها قصد شيء آخر سواها ، لقدح فيها مشاركة القصد الى عبادة أخرى ؛ كما إذا جاء المسجد قاصدا للتغفل فيه ، وانتظار الصلاة ، والكف عن اذاية الناس ، واستغفار الملائكة له ؛ فإن كل قصد منها شاب غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره . وهذا غير صحيح باتفاق . بل كل قصد منها صحيح في نفسه وان كان العمل واحدا ؛ لأن الجميع محمود شرعاً . فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه ، لاشتراكهما في الإذن الشرعي . فحفظ النفس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات ، الا ما كان بوضعه منافيا لها ؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك ، أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدر القصد اليه في العبادة ؟ هذا لا ينبغي أن يقال . غير أنه لا ينافر في أن أفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى ، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ؛ ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد

« والثالث » ما يرجع الى المراءاة . فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه

(١) أى وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره

(٢) بقيته (فأتجاوز في صلاتي مخافة أن تفتن أمه) وقد تقدم برواية أخرى

(ج ٢ - ص ١٤٤)

(٣) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي ؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة

إلا أنه ليس دنيويا بل عبادة . وقوله (بل لو كان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر

قبله ليس عبادة ، وأنه لما نحن فيه من مشاركة أمر دنيوي لقصد العبادة . وهو كما ترى

٢٢٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة الامتثال (المسألة السادسة)

فهو الرياء المذموم شرعاً . وأدعى ما في ذلك فعل المناقين الداخلين في الاسلام طائفاً ، بقصد إحراز دماءهم وأموالهم . وبلى ذلك عمل المرائين العاملين بقصد ريل حطام الدنيا . وحكمه معلوم ، فلا غائبة في الإطالة فيه

فصل

وأما الثاني فهو أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد ؛ كالنكاح والبيع والإجارة ، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم فسد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة ، فهو حظ أيضاً قد أثبتته الشارع وراعه (١) في الأوامر والنواهي ، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعه له . وإذا علم ذلك باطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع ، فكان حقاً وصحيحاً . هذا وجه

وجه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه ، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرها في اشتراط النية والقصد الى الامتثال . وقد انتقوا على أن العادات لا تقتصر الى نية . وهذا كاف في كون القصد الى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ . بل لو فرضنا رجلاً تزوج ليرأى يتزوجه ، أو ليعتد من أهل العفاف ، أو لغير ذلك ، لصح تزوجه ؛ من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة ، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً

وجه ثالث أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائفاً لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة ؛ كقوله تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة ، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة ، والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحفظ العاجلة ، وتدرأ المفساد عنها ، والنواهي عما نهى عنه إنما هي للحكمة أنه يجلب المفسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ

(فصل) وأما قصد الحظ الدنيوى بالعادات فهو صحيح أيضاً ٢٢٣

أَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) وقال : (هُوَ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا) وقال : (الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) وقال : (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبَيِّنُوا مِنْ فَضْلِهِ) وقال (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا

النَّهَارَ مَعَاشًا) الى آخر الآيات ، الى غير ذلك مما لا يحصى

وذلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان ؛ لأن في نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات ، وقطعٌ للأهواء ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد ، إلا ما نحا نحو قوله : (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ^(١)) بعد قوله : (كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ) بخلاف ما تميل اليه النفوس وتقتضى به الأوطار ، وتفتح به أبواب التمتع والذات النفسانية ، وتسد به الخلات الواقعة ، من الغذاء والدواء ودفع المضرات ، وأضراب ذلك ؛ فإن الاتيان بها في معرض الامتنان مناسب ؛ وإذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من جهة ما وقعت المنة بها ؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً في العبودية ، ولا نقصاً من حق الربوبية ؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذى امتن بها . وذلك صحيح

فإن قيل : فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً ؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به . وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق ، لما تقدم

(١) أى فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم ، وأصل القتال من التكليف المجردة عن الحظوظ — يعنى وهذا النوع قابل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف ، وقد يقال : إن هذا لا يحتاج إلى استثناء ، لأن الامتنان بشئ آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا إيا كان نوعه خيراً وفائدة عظيمة ، حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الاذن قد حصل في ضمنه الحظ والتبعية ، لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلاً ، فأخذه من حيث الندب على وجه لولم يندب اليه لتركه مثلاً ، فإنَّ أخذه من هنالك قد حصل له به أخذه من حيث الحظ ؛ لأنَّ الشارع قصد بالنكاح التناسل ، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع بالذات ، والانغمار في نعم يتنعم بها المكلف كاملة ، فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع ، فكان قصد هذا القاصد بريئاً من الحظ ، وقد انجر في قصده الحظ ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع ، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد ؛ بل له موافقتان : موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو التمتع ، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضى اعتبار المكلف له في حسن الأدب ، فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر ، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف . وأيضاً^(١) ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل ، فهو بامتنال الأمر مُلَبِّ للشارع في هذا القصد ، بخلاف طلب الحظ فقط فليس له هذه المزية

فإن قيل : فطالب الحظ على هذا الوجه ملوم ؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر من هذه الجهة

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً ؛ فإنه حين أتى ، قاليدته في نيل هذه الحظوظ للشارع على الجملة ، حصل له بالضمن مقتضى ما قصد الشارع ، فلم يكن قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي . وأيضاً فالداخل في حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادى على أنه لم يلد^(٢) ويتكلف التربية والقيام بمصالح

(١) موافقة ثالثة

(٢) اللاتق بالمقام حذف (لم) أى فالذى يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل — ضمناً وبحسب العادة — على أنه سيلد ، ويتكلف تربية الأولاد ، والانفاق على الزوجات فهو قاصد ضمناً لمقصد الشارع الاصلى من النكاح ، وهو النسل

(فصل) وأما قصد الحظ الديني بالعبادات فهو صحيح أيضاً ٢٢٥

الأهل والولد ؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينبغي على الزوجة ويقوم بمسالحها ،
لكن لا يستوى القصدان : قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصل بالضمن ،
وقصد الحظ ابتداء حتى صار قصد الامتثال بالضمن . فثبت أن قصد الحظ في هذا
القسم غير قاذح في العمل

فإن قيل : فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال ، وإنما طالب
حظه مجرداً ، بحيث لو تأنى له على غير الوجه المشروع لأخذ به ، لكنه لم يقدر
عليه إلا بالوجه المشروع . فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا ؟
فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضاً ؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى
حظه على غير المشروع ، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد إليه . وقصد الوجه
المرشوع يتضمن امتثال الأمر ، أو العمل بمقتضى الإذن . وهو القصد الأول الأصلي
وإن لم يشعر به على التفصيل . وقد مر بيان هذا في موافقة قصد الشارع . وأما
العمل بالحظ والهوى بحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو
خالفه ، فليس من الحق في شيء . وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر

فإن قيل : أ. كونه عاملاً على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق ؛
وأمّا عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بالهوى بإطلاق . فقد تبين في موضعه
أن العامل بالجهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناس ، فلا ينسب عمله إلى
الهوى هكذا بالشافعي . وإذا وافق أمر الشرع جهلاً فسيأتي أنه يصح عمله على
الجهلة . فلا يكون عمله بالهوى أيضاً . وإلى هذا فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع
فلم تقوّل إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع ما مرّ أنّ موافقة أمر الشارع
تصير الحظ محموداً

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له ؛

ب. الحالات ثلاث :

٢٢٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة السادسة)

حال يكون فيها قاصداً للموافقة

فلا يخلو أن يصيب باطلاق كالعالم يعمل على وفق ما علم ، فلا إشكال ؛ أو يصيب بحكم الاتفاق ، أو لا يصيب . فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل ؛ فإن الجاهل إذا طن في تقديره أن العمل هكذا ، وأن العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه ، لم يقصد مخالفة ؛ لكن فرط في الاحتياط لذلك العمل ، فيؤاخذ في الطريق . وقد لا يؤاخذ إذا لم يعد مغرطاً ، ويمضى عمله إن كان موافقاً . وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء في العبادات وافق أو خالف لا اعتبار بما يخالف فيه ، لأنه مخالف القصد بإطلاق . وفي العادات ، الأصل اعتبار ما وافق^(١) دون ما خالف ، لأن ما لا تشترط النية في صحته من الأعمال لا اعتبار بموافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته ، كمن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً ، أو شرب جلاباً يظنه خمرأ . إلا أن عليه في قصد المخالفة درك الإثم . وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة ، كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل ، أو يدري ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة ، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع ، وحكمه في العبادات عدم الصحة ، لعدم نية الامتثال ، ولذلك لم يكلف الناسى ولا الغافل ولا غير العاقل . وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع ، والا فعدم الصحة . وفي هذا الموضع نظر ، إذ يقال : إن المقصد هنا لما انتفى فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها في المخالفة . وقد يظهر لهذا تأثير في تصرفات المحجور ، كالطفل والسفيه الذي لا قصد له إلى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال . فلذلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة ، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة (١) أي فافعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً ، أي غير باطل ، فتسحب عليه أحكام الصحيح . وأما إذا صادف مخالفة المشروع فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع . وقوله (لأن ما لا تشترط النية الخ) توجيه لا اعتبار ما وافق مع كونه ناوياً للمخالفة

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السابعة) ٢٢٧

منها لا ماخالفها ، على تفصيل أصله هذا النظر . وهو أن مطلق القصد الى المصلحة غير منتهض ، فهو بهذا القصد مخالف للشارع ، وقد يقال القصد انما يعتبر بما ينشأ عنه ، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع ، فصح

فصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات العادية وإن خالف القصد قصد الشارع ، فان مامضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء ، وأما اذا اعتبرنا ماهو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطالان من كتاب الأحكام ، فكل ماخالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق ، لكن بالتفسير المتقدم^(١) والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان «أحدهما» ما كان من قبيل العادات الجارية بين الخلق ، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية ، التي هي طرق الحظوظ العاجلة ، كالعقود على اختلافها ، والتصاريف المالية على تنوعها «والثاني» ما كان من قبيل العبادات اللازمة للكفاف ، من جهة توجهه الى الواحد المعبود

﴿فأما الأول﴾ فالنياة فيه صحيحة ، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه ، فيما لا يختص به منها ، فيجوز أن يشرب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفسد عنه ، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه ، لأن الحكمة التي يطلب بها المكاف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواء ، كالبيع والشراء ، والأخذ والإعطاء ، والإجارة والاستئجار ، والخدمة ، والقبض والدفع ، وما أشبه ذلك ، ما لم يكن مشروعا لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً ، كالأكل والشرب واللبس والسكنى ، وغير ذلك مما جرت به العادات ، وكذلك كالحاكم التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النياة فيها شرعاً ، فان مثل هذا مفروغ من

(١) وهو عدم ترتب الآثار الاخرية عليه من مرجو الثواب

٢٢٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة السابعة)

النظر فيه ، لأن حكمته لا تتعدى صاحبها الى غيره . ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار ، لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ، ما لم يكن ذلك راجعاً الى المال فإن النية فيه تصح . فإن كان دائراً بين الأمر المالى وغيره فهو محال نظر واجتهاد ، كالْحَجَّ^(١) والكفارات . فالْحَجَّ بناء على أن الغلب فيه العقيد ، فلا تصح النية فيه ، أو المال ، فتصح . والكفارة بناء على أنها زجر فتختص ، أو جبر فلا تختص ، وكالتضحية في الذبح بناء على ما نبى عليه في الحج ، وما أشبه هذه الأشياء

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نية ، وإلا صحت النية . وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل ، لوضوح الأمر فيه .
﴿ وأما الثانى ﴾ فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد ، ولا يغنى فيها عن المكلف غيره . وعمل العامل لا يجتزى به غيره^(٢) ، ولا ينتقل بالقصد اليه ، ولا يثبت إن وهب ، ولا يحمل إن تحمل . وذلك بحسب النظر الشرعى القطعى قلاً وتعليلاً

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) وفى القرآن : (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) فى مواضع . وفى بعضها : (وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جِثْلِهَا لَا يَحْمِلُ)

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح ، لأن تقديره : ان كان الامر العادى دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو محال نظر . وليس الحج كذلك ، بل هو امر عبادى وفيه نوع ارتباط بالمال ، فاذا تغلب أحدهما روعى . ومثله يقال فى الضحية . ولو انه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب ، فأضاف إلى هذين الضريين ضرباً يدور بين العبادة والامور المادية لكان اوجه

(٢) فصل هذه المعانى وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتى الأدلة فى الآيات بعدها على طبقها صراحة . فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعانى

في بيان ما يقبل النيابة من الأعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه ٢٢٩

منه شيء ، ولو كان ذا قُرْبَى) ثم قال : (وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ) وقال تعالى : (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلنَحْمِلَ خَطَايَاكُمْ وَمَاهُمْ بِحَافِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ . إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) وقال : (وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ) وقال تعالى : (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشَى يُريدُونَ وَجْهَهُ . مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) الآية !

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً ؛ كقوله (يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً) فهذا عام في ثقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها . وقال : (وَاحْشَوْا يَوْمَ لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ ، وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئاً) وقال : (وَاتَّقُوا يَوْمَ لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ) الآية ؛ الى كثير من هذا المعنى . وفي الحديث حين أُنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين : « يا بني فلان إني لا أملك لكم من الله شيئاً »

﴿ والثاني ﴾ المعنى وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله ، والتوجه اليه ، والتذلل بين يديه ، والاعتقاد تحت حكمه ، وعارة القلب بذكره ؛ حتى يكون العبد بقلبه وحوارحه حاضراً مع الله ، ومراقباً له غير غافل عنه ، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يقرب اليه على حسب طاقته . والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده ؛ لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً ، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً ولا متوجهاً ، إذا ناب عنه غيره في ذلك . وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوها إنما هو اتصاف بصفات العبودية ، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه الى غيره . والنيابة إنما معناها أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب ، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به النائب ، وذلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرفات ؛ فإن النائب في أداء الدين مثلاً لما قام مقام المدين ، صار المدين متصفاً بأنه مؤد لذينه ؛ فلا مطالبة

٢٣٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السابعة)

للتعبد بعد ذلك به . وهذا في التعبد لا يتصور ، ما لم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب . ولا نيابة إذ ذاك على حال

﴿ والثالث ﴾ أنه لو صححت النيابة في العبادات البدنية^(١) ، لصحت في الأعمال القلبية : كالإيمان وغيره من الصبر والشكر ، والرضى والتوكل ، والخوف والرجاء ، وما أشبه ذلك ؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً ، لجواز النيابة ، فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة ، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات ، كالأكل والشرب ، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك . وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهاها من أنواع الزجر . وكل ذلك باطل بلا خلاف ، من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة . فكذلك سائر التعبدات

وما تقدم^(٢) من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتل التخصيص ، لأنها

(١) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه — وإن كان الاصل فيها سبق عاماً — لأنها بقطع النظر عن الأدلة هي التي يتوهم فيها ذلك ، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها ، بخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها ، ولا يعقل فيها النيابة رأساً ، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً . وقوله (ولم تكن التكاليف إلخ) أى مطلقاً بدنية أو قلبية . وقوله (وكل ذلك باطل) أى اللوازم الثلاثة باطلة ، أى فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله (من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة) راجعاً لخصوص الدليل الثالث ، أى أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً . فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبدات لا نيابة فيها . ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل تحت قوله (ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهاها) ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين

(٢) لو قدم هذا على الثاني وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص لكان أنسب وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالاشكال بعده حيث يقول فيه (وتبين أن ما تقدم في الكلية ليست على العموم)

في بيان ما يقبل النيابة من الأعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه ٢٣١

محكمات نزلت بمكة^(١) احتجاجاً على الكفار ، ورداً عليهم في اعتقادهم محل بعضهم عن بعض او دعواهم ذلك عناداً . ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن فيها ردٌ عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن العموم إذا شص لا يبق حجة في الباقي فظاهر . وأما على قول غيرهم فلتعطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره . وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها^(٢) عريّة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة ، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في السكليات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

﴿فإن قيل﴾ : كيف هذا ؟ وقد جاء في النيابة في العبادات ، واكتساب الأجر والوزر من الغير ، وعلى ما لم يعمل ، أشياء :

(أحدها) الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم ، وهي جملة : منها أن « الميّت يُعَذَّب بِكُفْرِهِ الْحَيِّ عَلَيْهِ »^(٣) وأن « مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا أَوْ عَلَيْهِ وَزْرُهَا »^(٤) وأن « الرجل إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث »^(٥) وأنه « ما من نفس تقتل ظُلماً إلا كان على ابن آدم الأول كَيْفٌ منها »^(٦) وفي القرآن : « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ »^(٧) وفسّر بأن الأبناء يرفعون الى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذلك بأعمالهم . وفي

(١) أي ما عدا الآية الأخيرة ، فإنها من سورة البقرة

(٢) سيأتى لذلك في الأدلة مبحث واسع شاف . وقوله (الأمور المعارضة) أي العشرة المشهورة التي منها الاضمار والحقيقة والمجاز الخ . والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه . وسيأتى في محله

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا أبا داود

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٤٠)

(٥) (إذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة الخ) أخرجه في التيسير عن

الخمس إلا البخاري

(٦) تقدم (ج ١ - ص ١٤٠) وفي لفظه هناك اختلاف عما هنا

٢٣٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة السابعة)

الحديث : « إن فريضة الله أدركت أبا شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة ، فأحج عنه ؛ قال : نعم ^(١) » وفي رواية : « أفرأيت لو كان على أهلك دين فقضيته ، أكان يجزئ ؟ قالت : نعم . قال : فدين الله أحق أن يقضى ^(٢) » « ومن مات وعليه صوم صام عنه وليه ^(٣) » « وقيل يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها نذر لم تقصر . قال : فاقضه عنها ^(٤) » وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبار العلماء . وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل ، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى . فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها ، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم ، فلا تكون صحيحة .

(والثاني) أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها ، وهي قاعدة الصدقة عن الغير ، وهي عبادة ؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامثال أمره ، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجراً ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به ، ولا سيما إن كان ميتاً . فهذه عبادة حصلت فيها النية . ويؤكد ذلك ما كان

(١) رواه في التيسير (إن فريضة الله على عباده في الحج إلخ) عن الستة

(٢) هذه الرواية في الحج اختصر بها النسائي (راجع النسائي جزء ٢ - ص ٥)

ونيل الاوطار (ج ٥ - ص ١١)

قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير :

حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (فدين الله أحق بالقضاء) متفق على صحته من حديث ابن عباس : أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، الحديث ، وله طرق فيها والفاظ مختلفة وفي رواية : جاء رجل فقال : إن أختي نذرت أن تحج ، وفي رواية النسائي إن أبي مات ولم يحج . وسأني في الصوم اهـ (مجموع ج ٥ - ص ٥١١)

(٣) رواه الشيخان وأبو داود (تيسير)

(٤) (إن أمي ماتت وعليها نذر أفصوم عنها ؟ قال أرايت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها ؟ قالت نعم . قال فصومي عن أمك) أخرجه في التيسير عن الخمسة

من الصدقة فرضاً كالزكاة ، فإن اخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذلك الغير ، والزكاة أُخِيَّةُ الصلاة ^(١) .

(والثالث) أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها ^(٢) ، وهي تحمل العقالة للدية في قتل الخطأ ؛ فإن حاصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو ، وليس ذلك إلا من باب النيابة في أمر تعبدى لا يعقل معناه . ومنه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام ، والنيابة عنه في سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه ، وكذلك الدعاء للغير ، فإن حقيقته خضوع لله وتوجه إليه ، والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة ، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ، ولن في الأرض عموماً ، وقد استغفر النبي صلى الله عليه وسلم لأبويه حتى نزل : (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وقال في ابن أبي : « لا تستغفرون لك ما لم أنه عنك » حتى نزل : (استغفروا لهم أولاً تستغفروا لهم ^(٣)) ونزل : (ولا تصل على أحدٍ منهم مات أبداً) الآية ! وإن كان قد نهى عنه فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم . وقال عليه الصلاة

(١) جملة خطائية ، يقوى بها الاشكال ليجرى فيما ليس فيه شائبة مالية

(٢) المخالف فيها قليل ، راجع الخلاف في أعلام الموقعين

(٣) في روح المعاني في تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لأبيه ففعل فنزل (استغفر لهم أولاً لا تستغفروا لهم ان تستغفروا لهم الآية) فقال عليه السلام لا زيدن على السبعين فنزل (سواء عليهم استغفرت لهم الآية) وقال المفسران هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها في عامة المناهقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبي قول الرسول لا تستغفرون لك ما لم أنه عنك . إنما ذكرناه فيما يتعلق بأبي طالب لما سمع كلام أبي جهل ومن معه في مرض الوفاة ، ولم يسمع منه صلى الله عليه وسلم نصحه له ، وبقي على دين الجاهلية ، فنزلت الآية (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وعزه الالوسي للبخاري ومسلم وكثير من الأئمة وهو الصحيح خلافاً لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبويه عليه السلام . وبهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الأولى والحديث

٢٣٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة السابعة)

والسلام ، اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون ^(١) ، وعلى الجملة فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة

(والرابع) أن النيابة في الأعمال البدنية غير العبادات ^(٢) صحيحة ؛ وكذلك بعض العبادات البدنية ، وإن كانت واجبة على الانسان عينا ، وكذلك المالية ، وأولها الجهاد ، فانه جائز أن يستنيب فيه المكاف به غيره بجعل وبغير جعل ، إذا أذن الامام ، والجهاد عبادة . فاذا جازت النيابة في مثل هذا فلتجز في باقي الاعمال المشروعة ، لأن الجميع مشروع

(والخامس) أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها ؛ وقد يجازى الانسان على ما لم يعمل ، خيراً كان الجزاء أو شراً . وهو أصل متفق عليه في الجملة . وذلك ضربان :

« أحدهما » المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه ، فانه إن كانت باكتساب ^(٣) كُفِّرَ بها من سيئاته ، وأخذ بها من أجر غيره ، وحملَ غيره وزره ، ولم يعمل بذلك ^(٤) ، فضلاً عن أن يجد ألمه ، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المفلس يوم القيامة ^(٥) . وإن كانت بغير اكتساب فهي

(١) أخرجه المناوي في كنوز الحقائق عن البزار

(٢) ليس محل نزاع ، ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الاشكال ، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة ، فأذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النيابة ، ومنه العبادات . ولا يخفى عنك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة . وأما مجرد مشروعيته التي جاء بها ليجعلها كعلة للقياس فهي ضعيفة

(٣) أي اكتساب الغير . وقوله (بغير اكتساب) أي بأن كانت من الله محضاً

(٤) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليلتم مع قوله (فضلاً عن أن يجد ألمه)

(٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

أتدرون من المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع . فقال (إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتي قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته ، وهذا من

في بيان ما يقبل النية من الأعمال ومالا يقبلها وما يختلف فيه ٢٣٥

كفارات فقط ، أو كفارات وأجور . وكما جاء فيمن « غرسَ غرساً أو زرع زرعاً يأكل منه إنسان أو حيوان أنه له أجر ^(١) » وفيمن « ارتبطَ فرساً في سبيل الله فأكل في مَرَجٍ أو رَوْضَةٍ ، أو شرب في نهرٍ أو استنَّ شرفاً أو شرفين ، ولم يرد أن يكون ذلك فهي له حسنات ^(٢) » وسائر ما جاء في هذا المعنى

« والضرب الثاني » النيات التي تتجاوز الأعمال كما جاء : « أن المرء يكتبُ له قيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبسه عنه عُذرٌ ^(٣) » وكذلك سائر الأعمال ، حتى قال عليه الصلاة والسلام في التمني أن يكون له مالٌ يعمل به مثلَ عملِ فلان : « فهما في الأجرِ سواء » وفي الآخر : « فهما في الوزرِ سواء » ^(٤) وحديث : « مَنْ همَّ بحسنةٍ فلم يعملها كتبت له حسنةٌ ^(٥) » والمسلمان يلتقيان بسقيتهما .

حسنته . فان فئت حسنته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحته عليه ، ثم يطرح في النار) رواه مسلم والترمذي وغيرهما — (ترغيب)

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢١٢)

(٢) لعلها رواية بالمعنى . وإلا . فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضى أن قوله (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب ، نعم إن ذلك هو مناط الاشكال ، لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا

(٣) روى مالك وأبو داود والنسائي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما من امرئ تكون له صلاة ليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته ، وكان نومه عليه صدقة) وروى مسلم عن جابر (إن بالمدينة لرجالا ماسرتم مسيراً ولا قطعتم واداً إلا كانوا معكم ، حبسهم المرض) وروى البخاري مثله بخلاف يسير في بعض لفظه . وفي رواية أخرى لمسلم عن وكع ذكر فيها (إلا شركوكم في الأجر)

(٤) أخرجه في الترغيب عن ابن ماجه . وفيه رواية أخرى عن احمد والترمذي

بلفظ (فأجرهما سواء ووزرهما سواء)

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان

٢٣٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة السابعة)

الحديث (١) الى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف بمجرد النية . كالعامل نفسه في الأجر والوزر . فاذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه . غيره ، فأولى (٢) أن يكون كالعامل اذا استتاب غيره على العمل

﴿ فالجواب ﴾ أن هذه الأشياء وإن كان منها ما قال بعض العلماء فيه بصحة

النيابة ، فإن للنظر فيها متسعا

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة ، فليست من هذا الباب . فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقرب إلى الله تعالى وتوجه إليه . والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية . ولا كلام فيها .

وأما قاعدة الدعاء فظاهر أنه ليس في الدعاء نيابة ؛ لأنه شفاععة للغير فليس

من هذا الباب .

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية فإنها مصلح معقولة المعنى ، لا يشترط فيها — من حيث هي كذلك — نية ، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه فله أجر ذلك ، فإن العبادة منه صدرت لامن النائب . والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال . والجهاد وإن كان من الأعمال المعدودة في العبادات ، فهي في الحقيقة معقولة المعنى ، كسائر فروض الكفايات التي هي مصلح للدنيا ، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخرى إلا إذا

(١) (إذا التقا المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار)

قل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه) أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي

(٢) أي لأن النية حيث أخذت وقد حصل المنوى بالفعل وإن كان من غيره .

وهذا ظاهر . إذا رجعنا قوله (فاذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثاني فقط .

إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة . ولا بين وجه الاستدلال به . أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجة لكن السياق في ذكره للأعمال في

الثاني يشهد للتقرير الأول

في بيان ما يقبل النيابة من الأعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه ٢٣٧

قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله. فإن قصد الدنيا فذلك حفظه، مع أن المصاحبة الجهادية قائمة، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والجهاد شعبية منها. على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجعل، لما فيه من تعرض النفس للهلكة في عرض من أعراض الدنيا. ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يسمح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً. فهذا الأصل لا اعتراض به أيضاً

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة في التعبد. وإنما الأجر والكفارة في مقابلة ما نيل منه، لا لأمر خارج عن ذلك. وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم، فمن باب الغرامات، فهي ما وضعت؛ لأن الأعراس الأخروية إنما تكون في الأجور والأوزار، إذ لا دينار هناك ولا درهم، وقد فات القضاء في الدنيا

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال، ومن باب الإحسان به إن كان باختيار ماله

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة إلى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة، إذ عد في الجزاء - بسبب نيته - كمن عمل، تفضلاً من الله تعالى، مع أن الأحكام إنما تجري في الدنيا على الظاهر، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفى نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها، مع أن ذلك لا يسقط القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى. كما أنه لو تمنى^(١) أن يقتل مسلماً أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر، كان له وزر من عمل، ولا يعد في الدنيا كمن عمل، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة. فليست من النيابة في شيء. وإن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب، فعمله عليه أو له. فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل

ونرجع إلى ما ذكر أول السؤال، فإنه عمدة من خالف في المسألة.

(١) أى عزم وصمم، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته

٢٣٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنثال (المسألة السابعة)

حديث تعذيب الميت بكاء الحى ظاهر حمله على عادة العرب فى تحريض المريض اذا طن الموت — أهله على البكاء عليه . وأما من سن سنة ، وحديث ابن آدم الأول ، وحدث انقطاع العمل إلا من ثلاث ، وما نسب ذلك ، فإن الجزاء فيها راجع الى عمل المأجور أو الموزور ، لأنه الذى تسبب فيه أولاً . فعلى جريان سببه تجرى المسببات ، والكفل الراجع الى التسبب ناشئ عن عمله ، لا عن عمل التسبب الثانى . والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى : (والذين آمنوا واتبعتهم ذريأتهم) الآية : لأن ولده كسب من كسبه ، فما جرى عليه من خير فكانه منسوب الى الأب . وبذلك فسر قوله تعالى : (ما أغنى عنه ماله وما كسب) أن ولده من كسبه ، فلا غرو أن يرجع الى منزلته وتقر عينه به ^(١) كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة . وذلك قوله تعالى (وما ألتناهم من عملهم من شيء)

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقى من الأحاديث ؛ فانها كالنص فى معارضة القاعدة المستدل عليها ؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة — وذلك الصيام والحج — وأما النذر فانما كان صياماً فيرجع الى الصيام والذى يجاب به فيها أمور :

(أحدها) أن الأحاديث فيها مضطربة ، نبه البخارى ومسلم على اضطرابها ، فانظره فى الإكمال . وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً فكيف اذا عارضته . وأيضاً فإن الطحاوى قال فى حديث : « من مات وعليه صوم صام عنه وليه » ^(٢) إنه لم يرو إلا من طريق عائشة . وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه . وقال فى حديث التى ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه الا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد

(١) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية (وأن ليس للانسان إلا ما سعى) فان الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعى الآباء

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣٢)

(والثاني) أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث : منهم من قبل ماصح منها بإطلاق ، كأحمد ابن حنبل ؛ ومنهم من قل ببعضها فأجاز ذلك في الحج دون الصيام ، وهو مذهب الشافعي ، ومنهم من منع بإطلاق ، كمالك بن أنس . فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح . وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر . ويدل على ذلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي ، وإن كان ذلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطواف ، لأنهم اتبع . ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره ؛ كبيع الشجرة بثمره قد أبرت ، وبيع العبد بماله . واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية

(والثالث) أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً ، وذلك أنه قال : سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا ينعموا أحداً من فعل الخير ، يريد أنهم سألوا عن القضاء في الحج والصوم ، فأفندوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً ، لامن جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه ^(١) . وقال هذا القائل : لا يعمل أحد عن أحد شيئاً ، فإن عمله فهو لنفسه ، كما قال تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)

(والرابع) أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال ، كما إذا أمر بأن يحج عنه ، أو أوصى بذلك ، أو كان له فيه سعى حتى يكون موافقاً لقوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) وهو قول بعض العلماء

(والخامس) أن قوله « صام عنه وليه » محمول على ما تصح فيه النيابة ، وهو الصدقة ، مجازاً ، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضى ، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره . وذلك في الصيام الإطعام ، وفي الحج النفقة عن من يحج عنه ، أو ما أشبه ذلك (١) لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام (أرأيت لو كان على أهلك دين إلى أن قال : فدين الله أحق أن يقضى)

٢٤٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة السابعة)

والسادس أن هذه الأحاديث — على قلتها — مُعارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي ، ولم تبلغ مبالغ التواتر اللفظي ولا المعنوي ، فلا يعارض الظن القطع : كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي . وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة . وهذا الوجه هو نكتة الموضع ، وهو المقصود فيه ، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث . وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن . وبالله التوفيق

فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهذا الموضع ، وهي مسألة هبة الثواب وفيها نظر فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين :

(أحدهما) أن الهبة إنما سحت في الشريعة في شيء مخصوص ، وهو المال .

وأما في ثواب الأعمال فلا . وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها

(والثاني) أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسيبات بالنسبة إلى الأسباب ؛ وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى : (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ) ثم قال : (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا) وقوله (جزاء بما كانوا يعملون) (ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون) وهو كثير . وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات ؛ كاستباحة الانتفاع بالبيع مع عقد البيع ، واستباحة البضع مع عقد النكاح ، فلا خيرة للمكلف فيه . هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل . وإذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار ، ولا في يده منه شيء . فإذا لا يصح فيه تصرف ؛ لأن التصرف من توابع الملك الاختياري ، وليس في الجزء . ذلك . فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك ، كما لا يصح لغيره .

وللمعجز أن يستدل أيضاً من وجهين :

(أحدها) أن أدلته من الشرع هي الأدلة على حواز الهبة في الأموال وتوابعها ، إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها ، وإما بالقياس عليها ؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر . فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر . وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب ^(١) ، لا يصح فيها غير ذلك . فإذا كان كذلك صح وجود الدليل ، فلم يبق المنع وجه

(والثاني) أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب ، وكالتوابع مع المتبوعات ، يقضى بصحة الملك لهذا العامل ؛ كما يصح في الأمور الدنيوية . وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة

لا يقال : إن الثواب لا يملك كما يملك المال ؛ لأنه إما أن يكون في البار الآخرة فقط ، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً ؛ وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى : (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً) الآية ، فذلك بمعنى ^(٢) الجزاء في الآخرة ، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه ، كما يقال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم ؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته . وإنما ذلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن

لأننا نقول : هو وإن لم يملك نفس الجزاء ، فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى ، واستقر له ملكاً بالتملك ، وإن لم يحزه الآن . ولا يلزم من الملك الحوز . وإذا صح مثل هذا في المال ، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها ، صح فيما نحن فيه ؛ فقد يقول القائل : ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان ؛ ويقول : إن اشترى لي وكيلي عبداً فهو حر أو هبة لأخي ، وما أشبه ذلك ، وإن لم يحصل شيء من ذلك

(١) أين هذا ؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالي فكأنه أعطى المال للتصدق عليه . وناب عنه في صرفه فقط ، فقد ملكه المال نفسه ، والثواب شيء آخر

(٢) أي من بابه ، وشيئه به

٢٤٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثامنة)

في حوزة ؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيد الوكيل فعله وإن لم يعلم به الموكل ، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل ، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو نلي كل شيء ، وكيل . فقد وضع إذا مغزى النظر في هبة الثواب . والله الموفق للحساب .

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من مقصود الشارع في الأعمال ^(١) دوام المكاف عليها . والدليل على ذلك . واضح ؛ كقوله تعالى : (إِلَّا الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ) وقوله : (يقيمون الصلاة) وإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها ؛ بهذا فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة الى الصلاة . وجاء هذا كله في معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع اليه . وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة ؛ كقوله : (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وفي الحديث : « أحب العمل الى الله ما دأوم عليه صاحبه . وإن قل » ^(٢) وقال : « خذوا من العمل ما تطيقون فإن الله لن يمل حتى تمثلوا » ^(٣) . « وكان عليه الصلاة والسلام اذا عمل عملاً أثبتته » « وكان عمله ديمة » . وأيضاً فإن . في توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسئوليات ومستحبات ، في أوقات معلومة لأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع الى إدامة الأعمال . وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهبوا : (فما رعوها حق رعايتها) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار

(١) أي أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها ، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول النصاب ولم يحصل في العام بعده فلا . وهكذا يقال في غير هاتين الظاهرتين العبادات المذكورة (٢) رواه في التيسير (أحب الأعمال الى الله تعالى ما دام وإن قل) عن الستة وهو جزء من حديث طويل

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات ، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق ؛ لكنهم قاموا بأمر لا يقوم بها غيرهم . فالمكاف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب ، فمن حقه أن لا ينظر الى سهولة الدخول فيه ابتداءً حتى ينظر في مآله فيه ، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا ؟ فإن المشقة التي تدخل على المكاف من وجهين : « أحدهما » من جهة شدة التكليف في نفسه ، بكثرتة أو ثقله في نفسه . « والثاني » من جهة الدوام عليه وإن كان في نفسه خفيفاً . وحسبك من ذلك الصلاة ، فإنها من جهة حقيقتها خفيفة ، فإذا انضم إليها معنى الدوام ثقلت . والشاهد لذلك قوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين) فجعلها كبيرة ، حتى قرن بها الأمر بالصبر ، راستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة ، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق ، والرجاء الذي هو حاد . وذلك ما تضمنه قوله : (الذين يظنون أنهم ملأؤ ربهم) الآية فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب ؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار ، والراجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة . ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار ، وضعت التكاليف على التوسط ، وأسقط الحرج . ونهى عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق . ولا تبغض الى نفسك عبادة الله ، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » ^(١) وقال : « من يُشاد هذا الدين يعلبه » ^(٢) وهذا يشمل التشديد بالدوام ، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال والأدلة على هذا المعنى كثيرة

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٨)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٤٥)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها العامة^(١) بمض دون بعض ، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة . والدليل على ذلك — مع أنه واضح — أمور :

(أحدها) النصوص المتضافرة ؛ كقوله تعالى : (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا)^(٢) وقوله : (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) وقوله عليه الصلاة والسلام : « بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ »^(٣) وأشباه هذه النصوص ، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة ؛ ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره^(٤) ، لم يكن مرسلًا للناس جميعا ؛ إذ يصدق على من لم يكاف

(١) تغليب على الاماحة . وإلا فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً . ويبقى الكلام فيما يقابل الطلية ، وهو الوضعية . ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها ، إذ كون الزوال سبباً في وجوب الظاهر عام لا يختص به مكلف دون آخر مادام شرط التكليف موجوداً . ومثله يقال في بقيتها . تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع (٢) لأن المعنى على المشهور وما أَرْسَلْنَاكَ بِهِ الشريعة إلا للناس كافة ، فالشريعة

مأمور بتبليغها للناس كافة . وفي آية (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ) دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة . فالجمع بين الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة . أما الآيات هنا وحدها فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب ، لأنه ما المانع من أن يكون مرسلًا لجميع الناس ولكن على توزيع المرسل به ، فيكون البعض البعض ، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه ، فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا (بهذه الشريعة) فتكنى كل واحدة من هذه الآيات هنا في إفادة المطلوب

(٣) (أعطيت خمسا لم يعطن أحد من الأنبياء قبلي : كان كل نبي يبعث لأمته خاصة وبعث إلى الأحمر والأسود الخ) أخرجه الشيخان والنسائي

(٤) أي بما لم يخاطب به غيره . أما تعبيره فقيه نبو عن الغرض

بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به ، فلا يكون مرسلًا ^(١) بذلك الحكم الخاص الى الناس جميعا . وذلك باطل . فما أدى اليه مثله . بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف ، فإنه لم يرسل اليه بإطلاق ، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن . فلا اعتراض به . وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة الى خطاب الوضع فظاهر الأمر فيه ^(٢)

(والثاني) ان الأحكام اذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة الى ما تقتضيه من المصالح مرآة ^(٣) ؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق ، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه . فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص . وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم : كقوله : (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي - الى قوله : خالصة لك من دون المؤمنين) وقوله : (ترجى من تشاء منها) الآية ! وما أشبه ذلك ، مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل . ويرجع الى هذا ما خص به بعض أصحابه ، كشهادة خزيمة . فإنه راجع اليه ^(٤) عليه الصلاة والسلام ،

(١) بالأصل : انما يدخل في الدليل عموم المتعلق ، وهو ما أشرنا اليه بقولنا (بهذه الشريعة) فدليله متوقف على هذا ، إذ مجرد كون المرسل اليهم الناس جميعا لا يكفي لإبراءة العموم أيضا فيما هو مرسل به

(٢) أي فما فيه من الأحكام العالية متوجه الى أوليائهم

(٣) أي تنطبق فيهم هذه المصالح على السواء ، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الانساني المتعدد في حاجياته وضرورياته وما يكملها

(٤) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الايمان بصحة صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه ، فلا أن يكون صادقا في هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى . فاختصاص خزيمة في هذا رجوع الى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته . يراجع أعلام الموقعين في هذا ويانه أن خزيمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفعلن اليها غيره من الصحابة الحاضرين

٢٤٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة التاسعة)

أو غير راجع اليه ؛ كاختصاص^(١) أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة ،
وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزىء عن أحدٍ بعدك »^(٢) فهذا لا نظر فيه ؛ إذ هو
راجع الى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأجله وقع النص على الاختصاص
في مواضعه^(٣) ، إعلاما بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص
(والثالث) اجماع العلماء المتقدمين على ذلك ، من الصحابة والتابعين ومن
بعدهم . ولذلك صيروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع في أمثالها ،
وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة ، أن تجرى
على العموم ، إما بالقياس ، أو بالرد الى الصيغة أن تجرى على العموم المعنوي ،
أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة
الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوجناكها لكي
لا يكون على المؤمنين حرجٌ) الآية ! فقرر الحكم في مخصوص ليكون^(٤) عاما
في الناس . وقرر صحة الاجماع لا يحتاج الى مزيد ، لوضوحه عند من زاول
أحكام الشريعة

(والرابع) أنه لوجاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى ينحصر بالخروج عنه
بعض الناس ، لجاز مثل ذلك في قواعد الاسلام أن لا يخاطب بها بعض من
كملت فيه شروط التكليف بها . وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر .

(١) راجع أعلام الموقعين لتقف على الحكمة فيه

(٢) أخرجه في التيسير عن الحنيفة

(٣) وهي الآية والحديثان . والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر
الشريعة — بما لم ينص فيه على التخصيص — عام

(٤) الا أن في الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعي عام . فالآية
وإن كانت صيغتها خاصة لاعامة ، الا أنها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم ، حتى
تستفاد الحكمة فيما حصل ، ولا يتوهم أنها خصوصية

(فصل) ومن فوائد ذلك إثبات القياس ، وتحرير دعاوى المتصورة ٢٤٧

وهذا باطل باجماع . فالزم عنه مثله . ولا أعنى بذلك ^(١) ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة والفتيا في النزائل ، والعرفة والنقابة ، والكتابة والتعليم للعوام وغيرها ، فإن هذه الأشياء راجعة الى النظر في شرط التكليف بها ؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به . فالتأدر على التيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم . ومن لا يقدر على ذلك يسقط التكليف عنه بإطلاق ، كالأطفال والمجانين بالنسبة الى الطهارة والصلاة ونحوها . فالتكليف عام لاخاص من جهة القدرة أو عدمها ، لامن جهة أخرى ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . وكذلك الأمر في كل ما كان موهماً للخطاب الخاص ، كراتب ^(٢) الأيغال في الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك

فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة

(مها) أنه يعطى قوة عظيمة في إثبات القياس على منكره ، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع . فلا يصح (١) أى ولا أعنى بذلك خروج ما كان موهماً لتخصيص الخطابات ، كالولايات الخ ، فإنها داخلة في القاعدة . وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها ، كغيرها من سائر التكاليف . فالزكاة مثلاً مكلف بها على العموم ، ولكن مع مراعاة النصاب مثلاً وسائر الشروط ، كذلك الولايات وفروض الكفایات المتوقفة على شروط فتعتبر عامة هذا المعنى . ولو قال (ولا يخرج عن ذلك ما كان الخ) لكان أوضح

(٢) تقدم له أن الناس في ذلك على ضربين : مسقط لحظوظه . وأخذ لها على وجهها الشرعى . أى فليس الاول مخاطباً بما لم يخاطب به الثانى . حتى يعد من باب تخصص الخطاب في الشريعة

٢٤٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة التاسعة)

مع العلم بأن الشريعة موصوعة على العموم والإطلاق — إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد؛ وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهو معنى القياس؛ وتأييد بعمل الصحابة رضي الله عنهم، فانشرح الصدر لقبوله. ولعل هذا ييسر في كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله

(ومنها) أن كثيراً ممن لم يتحقق بهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومسنع، يحمل عليهم، وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة. وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبين آتياً؛ ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة^(١) حتى يبين ذلك. والله المستعان

(ومن ذلك) أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيع لهم أشياء لم تنج لغيرهم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المهمكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الانصاف يطلبها والميل إليها، فاستحازوا لمن ارتسم في طريقهم إباحة بعض المنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور. فقد ذكر نحو هذا في سماع الفناء وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوى بها، واستجلاب النشاط في الطاعة، لأعلى قصد التلهي.

(١) وما تقدم له في مراتب الايغال في الأهمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كثيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة العاشرة) ٢٤٩

وهذا باب فتحته الزائدة بقولهم : إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص .
وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم . فليأتين به وبالله التوفيق

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين ، على حسب ما كانت
بالنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خص به ، كذلك المزايا والمناقب .
فما من مزية أعطيت رسول الله صلى الله عليه وسلم — سوى ما وقع استثنائه —
إلا وقد أعطيت أمته منها أمودجا . فهي عامة كعموم التكليف . بل قد زعم
ابن العربي أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبيا شيئا أعطى أمته منه ، وأشركهم
معه فيه . ثم ذكر من ذلك أمثلة .

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء

﴿ أما أولا ﴾ فالوراثه العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة ، وقد
كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط ، وكانت
تكتفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون ؛ ولكن الله من على العباد
بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ قال تعالى : (لتَحْكَمَ بَيْنَ
النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ) وقال في الأمة : (لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) وهذا
واضح فلا يطول به

﴿ وأما ثانيا ﴾ فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة ، تقتصر منها على
ثلاثين وجهاً :

(أحدها) الصلاة من الله تعالى ، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام :
(إِنْ اللَّهُ وَمَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) الآية ، وقال في الأمة : (هُوَ الَّذِي
يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) الآية ، وقال (أولئك
عليهم صلواتٌ من ربهم ورحمة)

٢٥٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة العاشرة)

(والثاني) الإعطاء إلى الإبرصاء ، قال تعالى في النبي : (ولَسَوْفَ يُعْطِيكَ رُتْكَ فَبَرِّضْ) وقال في الأمة : (لِيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ) وقال : (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ)

(والثالث) غفران ما تقدم وما تأخر ، قال تعالى : (لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ) وفي الأمة ما روى أن الآية لما نزلت قال الصحابة : هنيئاً مريئاً ! فإلنا ؟ فنزل : (لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ) فعمّ ما تقدم وما تأخر . وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله : (وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا) وقال في الأمة : (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ) الآية .

وهو الوجه الرابع

(والخامس) الوحي وهو النبوة ؛ قال تعالى : (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) وسائر ما في هذا المعنى ولا يحتاج إلى شاهد ، وفي الأمة : « الرؤيا الصالحة جزء »^(١) من ستة

(١) إذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر ، يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح ، ثم جاء الوحي بعدها ، ويجمع ذلك مع الوحي ثلاثة وعشرون سنة على قول . أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءا من ستة وأربعين جزءا من زمن النبوة والوحي . فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه . إذ ليس الغرض أن النبوة تنجز إلى هذه الأجزاء والرؤيا جزؤها . فهو غير معقول في ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءا من نبوة الوحي مهما صغر هذا الجزء . لأن النبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئ مجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون أن جمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق . ولكنه لم يأت في ذلك بتفصيل : ربما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد ، فإن كلامنا في شرح هذه الرواية الصحيحة التي عدّها بعضهم متواترة . وكونه لم يثبت أن الرؤيا

وأربعين جزءاً من النبوة» (١)

(والسادس) نزول القرآن على وفق المراد؛ قال تعالى: (قد نرى نقاب وجهك في السماء) فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يرد إلى الكعبة، وقال تعالى أيضاً (ترجي من تشاء منهم وتؤوي اليك من تشاء) لما كان قد حجب إليه النساء فلم يوقف (٢) فبين على عدد معلوم. وفي الأمة قال عمر «واقفت ربي في ثلاث: قلت يا رسول الله لو اتخذت مقام إبراهيم مُصلًى! فزات: (واتخذوا من مقام إبراهيم مُصلًى). وقلت يا رسول الله يدخل عليك البر والفاجر، فأمرت أمهات المؤمنين بالحجاب! فأُنزل الله آية الحجاب — قال — وبأنبي معاتبه النبي صلى الله عليه وسلم بعض نساءه، فدخلت عليهن فقلت: إن اتيهن، أو يُبَدِّلَنَّ الله رسوله خيراً منك. فأُنزل الله: (عسى ربه إن طلقك) الآية!». وحديث (٣) التي ظاهر منها زوجها فسألت النبي صلى الله عليه وسلم أن الأنبياء كذلك لا يضر، لأننا نحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم التي سبقت الوحي وكانت كفلق الصبح. ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوى فيها سائر الخلق لا يظهر

(١) رواه البخاري عن أبي سعيد، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبي هريرة معا، واحمد وابن ماجه عن أبي رزين العقيلي، والطبراني عن ابن مسعود آه من الجامع الصغير. قال العريزي: أسانيد صحيحة، وأشار بتعداد مخرجه الى تواتره (٢) ليس موضوع الآية الاذن بعدم وقوفه عند الاربع التي أذن بها لسائر الامم، بل الكلام في موضوع القسم بين نساؤه، وما الى ذلك من تسريح من يشاء وامساك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير. وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ما قاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب. وهو مصيب في هذه المخالفة لا في الموافقة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال (تكح من تشاء من نساء أمتك، وتترك نكاح من تشاء منهم) وأنه كان صلى الله عليه وسلم إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها. هكذا نسبوا إليه. ولكنه على ما ترى في عداد الاكثار من الاحتمالات والنقول

(٣) رواه الطبراني في تفسيره عن أبي العالية

٢٥٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة العاشرة)

زوجي ظاهر مني ، وقد طالعت حسنتي معه ، وقد ولدت له أولاداً . فقال عليه الصلاة والسلام : « قد حرمت عليك » فرفعت رأسها الى السماء ، فقالت : الى الله أشكو حاجتي اليه . ثم عادت ، فأجابها ، ثم ذهبت لتعيد الثالثة ، فأنزل الله : (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها) الآية ! ومن هذا كثير لمن تتبع . ونزلت براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت ، إذ قالت : وأنا حينئذ أعلم أني بريئة ، وأن الله مُبرئ عبدي برآءتي ؛ ولكن والله ما ظننت أن الله منزل في شأني وجيأ يتلى ، ولشأنني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله في أمر يتلى ؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم رؤيا يرثني الله بها . وقال هلال ابن أمية : والدي بعثك بالحق إني لصادق ، فليُنزلن الله ما يرى . فظهر من الحديث : (والذين يرمون أزواجهم) الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقطاع الوحي بالتدليعه

(والسابع) الشفاعة ، قال تعالى : (عسى أن يمتحنك ربك مقاماً محموداً) وقد ثبت شفاعته هذه الأمة ، كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس : « يشفع في مثل ربيعة ومضر » ^(١) ، « أمتكم شفعاؤكم » ^(٢) وغير ذلك .

(والثامن) شرح الصدر ، قال تعالى (ألم نشرح لك صدرك) الآية ! وقال في الأمة : (أفمن شرّح الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه)

(والتاسع) الاختصاص بالحبّة ، لأن محمداً حبيب الله . ثبت ذلك في الحديث ، إذ خرج عليه الصلاة والسلام ، وقرئ من أصحابه يتذاكرون ، فقال بعضهم : عجباً

(١) (سيكون في أمي رجل يقال له أويس بن عبد الله القرني وإن شفاعته في أمي مثل ربيعة ومضر) رواه ابن عدي في الكامل باسناد ضعيف

(٢) روى في متن الاحياء (أمتكم شفعاؤكم أو قال وفدكم إلى الله الخ) قال العراقي حديث أمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وضعف إسناده من حديث ابن عمر . والبعوى وابن قانع والطبراني في معانيهم والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه . وهو منقطع . وفيه يحيى بن يحيى الأسلمي وهو ضعيف

إن الله اتخذ من خلقه خليلاً . وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى ، كلمة الله تكليماً . وقال آخر : فميسى كلمة الله وروحه . وقال آخر : آدم اصطفاه الله . فخرج عليهم فسلم وقال : « قد سمعتُ كلامكم وعجبكم ، إن الله اتخذ إبراهيم خائلاً وهو كذلك . وموسى نبيُّ الله ، وهو كذلك . وعيسى روحُ الله . وهو كذلك . وآدم اصطفاه الله ، وهو كذلك . أنا جيبُ الله ، ولا فخر ، وأنا حاملُ لواء الحمد يوم القيامة ، ولا فخر . وأنا أولُ شافعٍ وأنا أولُ مشفعٍ ، ولا فخر . وأنا أولُ مَنْ يحرِّكُ حَلَقَ الجنة فيفتحُ الله لي فَيُدْخِلُنِيهَا ومعى قراء المؤمنين ، ولا فخر . وأنا أكرم الأولين والآخرين ، ولا فخر » ^(١) وفي الأئمة : (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) الآية .

وجاء في هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك

وهو العاشر

وأنه أكرم الأولين والآخرين . وقد جاء في الأئمة : (كنتم خير أمة أخرجت للناس)

وهو الحادي عشر

(والثاني عشر) أنه جعل شاهداً على أمته ، اختص ^(٢) بذلك دون الأنبياء عليهم السلام . وفي القرآن الكريم : (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) .

(والثالث عشر) خوارق العادات ، معجزات وكرامات للنبي صلى الله عليه وسلم ، وفي حق الأئمة كرامات . وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدث الوليُّ

(١) رواه الترمذی وقال حديث غريب

(٢) غير ظاهر مع آية (فكيف إذا جئنا من كل أمة شهيد) قال المفسرون هو نبيهم . إلا أن يكون مراده أنه وحده الذي يشهد على أمته ، بخلاف الأئمة السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم . وهو بعيد من كلامه

بالكرامة دليلاً على أنه وليّ أم لا . وهذا الأصل شاهد له ، وسيأتى بحول الله وقهرته .

(والرابع عشر) الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره من الفضائل ، ففي القرآن : (ومشرّاً برسولٍ يأتى من بعدى اسمه أحمد) وسميت أمّة الحماة .
(والخامس عشر) العلم مع الأُمة ^(١) قال تعالى : (هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم) وقال : (فآمنوا بالله ورسوله النبىّ الأُمى الذى يؤمن بالله) الآية وفى الحديث : « نحن أمةٌ أمّيةٌ لا نحسب ولا نكتب » ^(٢)
(والسادس عشر) ^(٣) مناجاة الملائكة ، ففي النبى صلى الله عليه وسلم ظاهره ، وقد روى فى بعض الصحابة رضى الله عنهم أنه كان يكلمه الملك : كعمران بن الحسين . ونقل عن الأولياء من هذا

(والسابع عشر) العفو قبل السؤال ، قال تعالى : (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وفى الأُمة (ثم صرفكم عنهم لينبتليكم ولقد عفا ^(٤) عنكم)

(والثامن عشر) رفع الذكر ، قال تعالى : (ورَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ) وذكر أن معناه قرن اسمه باسمه فى عقد الإيمان ، وفى كلمة الأذان ، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعاً منوّهاً به ، وقد جاء من ذكر الأُمة ومدحهم والثناء عليهم فى القرآن وفى الكتب السالفة كثير . وجاء فى بعض الأحاديث عن

(١) العلم مع الأُمة فيه صلى الله عليه وسلم واضح ، وهو إحدى معجزاته ، والآيات صريحة فيه . وأُمة الأُمة تصرّح بها الآيات . لكن أين فى الآيات والحديث الوصف للأُمة بالعلم الذى لا يكون عادة مع الأُمة ، والمدلول عليه فى مثل آية (فآمنوا بالله الخ) العلم الذى هو الإيمان ولو أحقه ، التى لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٥٢)

(٣) هذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلاً محدوداً

(٤) لا يظهر هنا سؤال ولا عفو قبله . وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام ، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال ؟

موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال « اللهم اجعلنى من أمة أحمد » ^(١) لما وجد فى التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم

(والتاسع عشر) أن معاداتهم معاداة الله، وموالاتهم موالاته ^(٢) : قال تعالى : (إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله) وفى الحديث : « من آذنى فقد آذى الله » ^(٣) وفى الحديث : « من آذى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة » ^(٤) وقال تعالى : (من يطع الرسول فقد أطاع الله) ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله

(وتمام العشرين) الاجتناء : فقال تعالى فى الأنبياء عليهم السلام (واجتنبنا) وهديناهم إلى صراطٍ مستقيم) وفى الأمة : (هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج) . وفى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من الخلق ^(٥) . وقال فى الأمة : (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا)

(والحادى والعشرون) التسليم من الله . فى أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام . وقال تعالى : (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) ، (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا قل سلام عليكم) ،

(١) روى أبو نعيم عن أنى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الأمة — حديث طويل فى فضائل هذه الأمة — قال موسى فى آخره : يا رب فأجعلنى من أمة أحمد . وفى حديث آخر لآبى نعيم عن أنس قال قال موسى فى آخره : اجعلنى من أمة هذا النبى)

(٢) لم يذكر الموالاتة فى الأئمة ، وذكرها فى الرسول عليه السلام ، وسيأتى فى السابع والعشرين ما يتضمنه . ولو قال (ومفهوم من آذى لى ولياً الخ ، أن من والى لى ولياً الخ) لا تكمل المطلوب

(٣) رواه الطبرانى فى الأوسط عن أنس

(٤) رواه البخارى بلفظ (من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب)

(٥) ذكره فى التيسير ضمن حديث أخرجه الترمذى (وأنا أكرم ولد آدم .

على الله ولا نخر)

٢٥٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة العاشرة)

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة « أقرأ عليها السلام من ربها ومني » (١) .

(والثاني والعشرون) الثبوت عند توقع النفات البشرية . قال تعالى (ولولا أن ثمتنا لك لقد كدت نر كن إليهم شيئاً قليلاً) وفي الأمة : (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة)

(والثالث والعشرون) العطاء من غير منة (٢) . قال تعالى : (وإن لك لأجرأ غير ممنون) وقال في الأمة (فلهم أجر غير ممنون) .

(والرابع والعشرون) تيسير القرآن عليهم . قال تعالى (إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه) قال ابن عباس : علينا أن نجمله في صدرك ، (ثم إن علينا بيانه) علينا أن نبينه على لسانك ؛ وفي الأمة : (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) .

(والخامس والعشرون) جعل السلام عليهم مشروعاً في الصلاة . إذ يقال في التشهد : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين (٣)

(١) أخرج في التيسير عن الشيخين (أتى جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال يا رسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أو طعام أو شراب فإذا هي أتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها ببیت فی الجنة من قصب لا صخب فيه ولا نصب) قال صاحب التيسير : القصب هنا اللؤلؤ المجوف . وذكر في الزرقاني على المواهب عن انطرباني : جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له : أقرأ عليها السلام من ربها ومني . وبشرها الخ . .

(٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى ، فيحل وجه بدل وجه

(٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث ، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى

(والسادس والعشرون) أنه سمي نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرؤف الرحيم ، وللامة نحو المؤمن والخير والعليم والحكيم .
 (والسابع والعشرون) أمر الله تعالى بالطاعة لهم ، قال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وهم الأمراء والعلماء ؛
 وفي الحديث : « مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي »^(١) ، وقال : « مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ »

(والثامن والعشرون) الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان ؛ كقوله تعالى :
 (طَهَّ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) وقوله : (فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ تَتُذَذِرَ بِهِ) (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) ؛ وفي الآية : (ما يريدُ اللهُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَسْكَنَ يَرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية : (يريد الله بكمُ اليسر ولا يريد بكم العسر) ، (يريد الله أن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)
 (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً)

(والتاسع والعشرون) العصمة من الضلال بعد الهدى^(٢) ، وغير ذلك من

(١) روى مسلم (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله . ومن أطاع أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي)
 (٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في المصابيح وصححه الترمذي . (ما مثل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ، ثم قرأ هذه الآية : ما ضربه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب فإن حديث (لا تجتمع أمتي . .) إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولوجاعة من الأمة . وآية (إلا عبادك منهم المخلصين) ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين . وحديث (احفظ الله) لا يخرج عن رسم طريق الحفاظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية . وحديث (ما أخاف عليكم أن تشركوا) متوجه لمجموع الأمة وجمهورها ، وإلا فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الإيمان في عهده صلى الله عليه وسلم ولكنه لا يستدعي خوفاً على الجمهور المعنى بذلك الحديث

٢٥٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة العاشرة)

وجوه الحفظ العامة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد خصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء في الأمة : « لا تجتمع أمتي على ضلالة »^(١) ، وجاء : « احفظ الله يحفظك »^(٢) وفي القرآن : « لا غَوايَِنَّهُمُ أَجْمِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ » تفسيره في قوله : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وفي قوله : « وإني والله ما أخافُ عليكم أن تشركوا بعدي ولكن أخاف عليكم أن تنذَفَسُوا فيها »^(٣) .

(وتنام الثلاثين) إمامة الأنبياء ، في حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمم بالأنبياء قال : « وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء لحات الصلاة فأمنتهم »^(٤) وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان : (ان إمام

فلعله يعنى إثبات العظيمة بعد الهدى لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الافراد وعبارته مطلقة ومحتملة ، والافراد في قوله (احفظ الله) لا يقتضى أن يكون شاملا للافراد وإن كان الظاهر منه هذا المعنى ويبعد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره

(١) أخرجه في كوز الحقائق للناوى عن ابن أبي عاصم . وقال في المواهب اللدنية في فضائل الأمة ومما أنهم لا يجتمعون على ضلالة ، رواه احمد والطبراني وابن أبي خيثمة عن أن نضر بن الغفاري مرفوعا من حديث (سألت ربي الا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها) ورواه ابن أبي عاصم والطبراني من حديث أبي مالك الاشعري : إن الله أجازكم من ثلاث وذكر منها (وألا تجتمعوا على ضلالة) قال صاحب المواهب قال شيخنا (يعنى السخاوى في المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتن وأسانيده كثيرة وله شواهد متعددة في المرفوع وغيره

(٢) مصدر حديث طويل خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عباس أخرجه الترمذى وروى

(٣) رواه الشحاتر اه من لاعلى في شرحه على الشفاء

(٤) رواه في المشكاة عن مسلم (وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء . فاداموسى قائم يصلى . . . وإد' عيسى قائم يصلى وإذا ابراهيم قائم يصلى . لحات الصلاة فأمنتهم الخ)

(فصل) وينبنى على ذلك قواعد (منها) أن الكرامات لها أصل في المعجزات ٢٥٩

هذه الأمة منها ، وأنه يصلى . وتتما بإمامها (١) . ومن تتبع الشريعة وجد . من هذا كثيراً يدل على أن أمة تتقبس منه خيرات وبركات ، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة . والحمد لله على ذلك .

فصل

وهذا الأصل ينبنى عليه قواعد :

(منها) أن جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات ، والمكاشفات والتأييدات ، وغيرها من الفضائل ، إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم ، لكن على مقدار الاتباع . فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته . كيف وهو السراج المنير الذى يستضيء به الجميع ، والعلم الأعلى الذى به يهتدى فى سلوك الطريق

ولعل قائل يقول : قد ظهرت على أيدي الأمة أمور لم تظهر على أيدي النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا سيما الخواص التى اختص بها بعضهم ؛ كفرار الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام فى صلاته الشيطان (٢) وقال لعمر : « ما سلكك فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فجك » (٣) وجاء فى عثمان بن عفان رضى الله عنه . « أن ملائكة السماء تستحي منه » (٤) ، ولم يرد مثل هذا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وجاء فى أسيد

(١) جزء من حديث رواه البخارى مع بعض اختلاف . وساق مسلم الحديث وفيه (وإمامكم منكم) ولم يذكر فيه أن عيسى يصلى مؤتماً به

(٢) ستأتى تتمته قريباً وأنه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد

(٣) جاء فى آخر حديث رواه الشيخان فى مناقب عمر بلفظ (والذى نفسى بيده

ما لقيك الشيطان قط سالكا فجاً إلا سلك فجاً غير لك) ولفظ قط من زيادة مسلم

عن البخارى

(٤) فى رواية مسلم (ألا استحيى من تستحي منه الملائكة ؟)

٢٦٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة العاشرة)

ابن حضير وعباد بن بشره أنهم اخرجوا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة ، فإذا نور بين أيديهما ، حتى تفرقا فافترق النور معهما ^(١) ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، الى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم ، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي صلى الله عليه وسلم

فيقال : كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء ، أو ينقل الى يوم القيامة ، من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها ، فهي أفراد وجزئيات داخلية تحت كليات ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكل قد تختص ^(٢) بأوصاف تليق بالجزئ من حيث هو جزئ ، وإن لم يتصف بها الكل من جهة ماهو كل . ولا يدل ذلك على أن للجزئ مزية على الكل ، ولا أن ذلك في الجزئ خاص به لا تعلق له بالكل . كيف والجزئ لا يكون كلياً إلا بجزئ ؟ ^(٣) إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته . فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهي كالأعمود من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً منها لا يحصل الا على مقدار الاتباع والافتداء به . ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها . ويتبين هذا بالمثال المذكور في شأن عمر

(١) رواه البخاري (تيسير)

(٢) أي أن جزئيات الكل تنازع بمشخصات تليق بهذه الجزئيات . فالجزئيات التي وجدت لبعض الصحابة من الكرامات - وإن ظهر يادى الراى أنها أمور غير داخلية في كل كرامات الرسول - فالواقع ليس كذلك بل هي جزئيات من كليته . وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف في عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان في فراره من عمر الذي لا يقتضى تمام العصمة . فكيف العدو ممن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه في بعض الغفلات

(٣) لعل الصواب (لا يكون جزئياً إلا بكل)

(فصل) و ينبغي على ذلك قواعد (منها) أن الكرامات لها أصل في المعجزات ٢٦١

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه ، وذلك حفظ من الوقوع في حباله وحمله إياه على المعاصي . وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق . ولا حاجة إلى تقرير هذا المعنى هنا ، فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر .

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة . وقد زادت مزية النبي صلى الله عليه وسلم فيه خواص . « منها » أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان ، حتى هم أن يبطه إلى سارية المسجد ، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام : (هَبْ لِي مَلَكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي)^(١) ولم يقدر عمر على شيء من ذلك . « ومنها » أن النبي عليه الصلاة والسلام اطّلع على ذلك من نفسه^(٢) ومن عمر^(٣) ولم يطلع عمر على شيء منه « ومنها » أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه ، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه

وأما منقبة عثمان فلم يرد ما يعارضها بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، بل تقول هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه ؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها . وأيضاً فإن ذلك لعثمان لخاصية كانت فيه ، وهي شدة حيائه ؛ وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أشد الناس حياءً ، وأشدّ حياءً من العذراء في خدرها ، فإذا كان الحياء أصلها فالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال .

وعلى هذا الترتيب يجرى القول في أسيد وصاحبه ؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشي في الطريق ليلاً بلا كلفة ، والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره ، بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء ، بل

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما

(٢) و (٣) أي في شأنه صلى الله عليه وسلم وفي شأن عمر

٢٦٢ (فصل) ومنها بطلان الكرامات التي لا أصل لها في المعجزات

كان لا يحجب بصره ماهو أكثف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه . وهذا أبلغ ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في المبصر به ؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه

فهذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه ، والأخذ لهذه الأمور من جهته لأعلى الجلمة . فربما يقع للناظر فيها ببادي الرأي إشكال ، ولا إشكال فيها بحول الله . وانظر في كلام القرافي في قاعدة الأفضلية والخاصية

فصل

ومن الفوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدي أحد ، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهي صحيحة ، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر ببادي الرأي أنها كرامة ؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدي الإنسان من الخوارق بكرامة ، بل منها ما يكون كذلك ، ومنها ما لا يكون كذلك

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم ، والنقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية ، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة ؛ وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض ، ليس لها في الصحة مدخل ، ولا يوجد لها في كرامات النبي صلى الله عليه وسلم منبع ؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على تلك النسبة ، ولا تجري فيه تلك الهيئة ، ولا اعتمد على قران في الكواكب ، ولا التمس سعودها أو نحوسها ؛ بل تحرى مجرد الاعتماد على من إليه يرجع الأمر كله واللجأ إليه ، معرضاً عن الكواكب وناهياً عن الاستناد إليها ، إذ قال : « أصبح من عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ »^(١) الحديث ! وإن تحرى

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٠١)

وقتاً أو دعا إلى تحريره فليسبب برىء من هذا كله ؛ كحديث التنزل ، وحديث اجتماع الملائكة طرفى النهار ، وأشبه ذلك . والدعاء أيضاً عبادة لايزاد فيها ولا ينقص ؛ أعنى الكيفيات المستفحلة والهيئات المتكلفة التى لم يعمد مثلها فيما تقدم . وكذلك الأدعية التى لا تجدد مساقها فى متقدم الزمان ولا متأخره ، ولا مستعمل النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح ، والتى روى فيها طبائع الحروف فى زعم أهل الفلسفة ومن نحأ نحوم ، مما لم يقل به غيرهم . وإن كان بغير دعاء كتسليط اللهم على الأشياء حتى تنفعل ، فذلك غير ثابت النقل ، ولا تجده أصلاً ؛ بل أصل ذلك حال حكى ، وتدبير فلسفى لا شرعى . هذا وإن كان الانفعال الخارق حاصلًا به فليس بدليل على الصحة ، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل قد يوصل بالسحر والعين إلى أمثال ذلك ، ولا يكون شاهداً على صحته ؛ بل هو باطل صرف ، وتعد محض . وهذا الموضع مزلة قدم للعوام ولكتير من الخواص فليتنبه له .

فصل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذر وبشّر وأندر ، وندب^(١) وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة ، والإلهام الصحيح ، والكشف الواضح ، والرؤيا الصالحة ، كان من فعل مثل ذلك ممن اختص بشىء من هذه الأمور على طريق من الصواب ، وعاملاً بما ليس بخارج عن المشروع ؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك . ومن الدليل على صحته زائداً إلى ما تقدم أمران :

(١) أى أنه صلى الله عليه وسلم رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشرة للنفس ، ونذارة لآخر ، وتصرفات فى بعض الشئون ، وهكذا . فمن فعل مثله صلى الله عليه وسلم كان على صواب فى عمله وقد علمت بما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة ، ولذا قال (فمن اختص بشىء الخ) وقوله (شرط ذلك) أى الاتى فى المسألة التالية

٢٦٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة العاشرة)

﴿أحدهما﴾ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك ، أمراً ونهيًا ، وتحذيرًا وتبشيرًا وإرشادًا ، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته . فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه ، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره . ويكفى من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات . وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام .

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر في رؤياه للملكين ^(١) وقولها له : « نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة » فلم يزل بعد ذلك يكثر الصلاة . وفي رواية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل » وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر : « إني أراك ضعيفاً ، وإنى أحب لك ما أحب لنفسى . لا تأمرن على اثنين ، ولا تولين مال يتيم » ^(٢) . وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاء له بكثرة المال : « قليل تؤدّي شكره خير من كثير لا تطيقه » ^(٣) وقال لأنس : « اللهم كثر ماله وولده » ^(٤) ودل عليه الصلاة

(١) أى فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه ما رتب ، ويظهر أن مقالة الرسول لأبي ذر وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة . ولتراجع رواية البخارى في كتاب الرؤية باب الأمان وذهاب الروح في المنام ، فقها أن ملكاً ثالثاً قال له (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فليست من كلام الملكين ، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية (أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل) وهونص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف . فليس بظاهر جعل قوله (نعم الخ) مقولاً لقول ولا لقولها إلا بتكلف

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٧٧)

(٣) أخرجه في الجامع الصغير عن البغوى والباوردى وابن قانع وابن السكن وابن شاهين عن أبي أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه في كنوز الحقائق للناوى عن تمام قال المناوى في شرحه على الجامع الصغير قال البيهقى في إسناده هذا الحديث نظر ، وهو مشهور بين أهل التفسير ، وأشار في الإصابة إلى عدم صحة هذا الحديث في ترجمة ثعلبة هذا ، ثم قال وفي كون صاحب هذه القصة — إن صح الخبر ولا أظنه

يصح — هو البدرى (٤) رواه الشيخان والترمذى

الصلاة والسلام أناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حق كل واحد منهم ، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم . وقال: ^(١) «لأُعْطِينَ الراية عداً رجلاً يفتح الله على يديه» ^(٢) فأعطاها علياً رضي الله عنه ففتح الله على يديه . وقال لعثمان بن عفان : إنه (لعل الله أن يَمَصَّكَ قَيْصًا ، فإن أرادوك على خلعهِ فلا تَحْلَمْ) ^(٣) فرتب على الاطلاع النبوي وصاياه النافعة ، وأخبر ^(٤) أنه ستكون لهم أنماط ويفدو أحدهم في حُلَّةٍ و يروح في أخرى ، وتوضع بين يديه صحيفة وترفع أخرى ، ثم قال آخر الحديث : (وأنتم اليوم خير منكم يومئذ) وأخبر بملك معاوية ووصاه ، ^(٥) وأن عمارة تقتله الفئة الباغية ؛ ^(٦) وبأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها ^(٧) ثم وصاهم كيف يصنعون ؛ وأنهم سيلقون بعده أثره ، ثم أمرهم بالصبر ^(٨) . الى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المعانيات التي حصلت بها فوائد الايمان والتصديق ، والتحذير والتبشير ، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى

(١) هذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي . وهي عبارة بمجملتها تشمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والالهام . وآتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للامة على ضرب من التسامح

(٢) رواه البخارى في مناقب علي

(٣) رواه الترمذى وحسنه عن عائشة

(٤) قال منلا علي في شرح الشفاء ان قوله (ستكون لهم انماط) في الصحيحين عن

جابر ، ثم قال وفي الترمذى عن علي (ويفدو الخ)

(٥) روى ابن عساكر باسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية

(أما انك ستلى امر أمتى من بعدى ، فاذا كان ذلك فاقبل من محسنهم وتجاوز عن

مسيئتهم)

(٦) جزء من حديث أخرجه أبو بكر اليرباقى والاسماعيلي

(٧) رواه مسلم من طرق عن أبي ذر

(٨) عن أسيد بن حضير أن رجلاً من الأنصار قال : يا رسول الله استعملت

فلانا ولم تستعملنى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنكم سترون بعدى أثره

فاصبروا حتى تلقوني على الحوض) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

٢٦٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الحادية عشرة)

﴿ والثاني ﴾ عمل الصحابة رضي الله عنهم بمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي ؛ كقول أبي بكر ^(١) : « إنما هما أخوالك وأختاك » وقول عمر : « ياسارية الجبل ! » فأعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف ؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال : « أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا » وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رأهما يقتتلان فقال : مع أيهما كنت ؟ قال : مع القمر . قال : « كنت مع الآية المحوطة ، لا تلي عملاً أبداً » ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم . ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلام فيه يحتمل بسطاً . فلنفرده بالكلام عليه . وهي :

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر ، إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية ؛ فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه ، بل هو إما خيال أو وهم ، وإما من القاء الشيطان ؛ وقد يخالط ما هو حق وقد لا يخالطه . وجميع ذلك لا يصح اعتباره ، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عام لا خاص ، كما تقدم في المسألة قبل هذا . وأصله لا ينخرم ، ولا ينكسر له أطراد ، ولا يحاشى من الدخول تحت حكمه مكاف . وإذا كان كذلك فكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدده مضاداً لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكمه شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر ، فرأى الحاكم في منامه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل » فثقل هذا من الرؤيا لا معتبر بها في أمر ولا نهى ، ولا بشارة ولا نذارة ، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة . وكذلك

(١) أي لعائشة لما أبطل نخلته لها عشرين وسقاً - راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الآتي ففيها القصة

سائر ما يأتي من هذا النوع . وما روى « أن أبا بكر رضى الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت » فهي قضية عين لا تقدر في القواعد الكلية لاحتمالها ، فلعل الورثة رضوا بذلك ، فلا يلزم منها خرم أصل وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين منسوب أو نجس ، أو أن هذا الشاهد كاذب ، أو أن المال لزيد وقد تحلل بالحجة لعمرو ، أو ما أشبه ذلك ، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر ؛ فلا يجوز له الانتقال الى التيمم ، ولا ترك قبول الشاهد ، ولا الشهادة ^(١) بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر ، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة ، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية . ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام ^(٢) بها وإن ترتبت في الظاهر موجباتها ، وهذا غير صحيح بحال . فكذا ما نحن فيه .

وقد جاء في الصحيح: « إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأحكم له على نحو ما أسمع منه » الحديث ^(٣) ! فقيد الحكم

(١) لعلها ولا الحكم

(٢) أى وإبطالها بعد صدورها من القاضى اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذى ينقض به الحكم غير صحيح. فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة تعويلاً على كشف أو غيره لا يكون صحيحاً . وقد يقال إن نقض الاحكام إنما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة ، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها ، فاللازمة تنوعه أى أنه لا يلزم من التنحي عن الاخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الاخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذى صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف ، وذلك لأن نقض الاحكام يترتب عليه فساد كبير وتعميل للأحكام ، كما أشار اليه المؤلف في موضع آخر

(٣) بقيته (فن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذنه فانما أقطع له قطعة من النار أخرجها الشيطان

٢٦٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنثال (المسألة الحادية عشرة)

بمقتضى ما يسمع وترك ما وواء ذلك . وقد كان كثير من الأحكام التى تجرى على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق و باطل ؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع ، لا على وفق ما علم . وهو أصل فى منع الحاكم أن يحكم بعلمه

وقد ذهب مالك فى القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم ، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب ؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعلمه . هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التى لا ريب فيها ، لا من الخوارق التى تداخلها أمور . والقائل ^(١) بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة إلى العلم المستفاد من العادات ، لا من الخوارق . ولذلك لم يعتبره ^(٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحجة العظمى . وحكى ابن العربى عن قاضى القضاة الشافى المالكي بيغداد أنه كان يحكم بالفراصة فى الأحكام ، جرياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً . قال ولشيخنا فخر الاسلام أبى بكر الشافى جزء فى الرد عليه . هذا ما قال . وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراصة مطلقاً من غير حجة سواها

فإن قيل : هذا مشكل من وجهين :

(أحدهما) أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكشفات والكرامات ؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم فى الظاهر تناولها ، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود . ألا ترى إلى ما جاء عن الشبلى حين اعتد أن لا يأكل إلا من الحلال ، فرأى بالبادية شجرة تين ، فوهم أن يأكل منها فذادته الشجرة : أن

(١) قال ابن العربى فى كتاب الأحكام اتفق العلماء على بكرة أيهم على أن القاضى لا يقتل بعلمه ، وإن اختلفوا فى سائر الأحكام هل يحكم بعلمه أم لا

(٢) أى فقد كان يطلع على ما فى الأمر من حق و باطل ، ومع ذلك كان يعول فى حكمه على القانون الشرعى من اعتبار مقتضى الظواهر

لا تأكل منى فأبى يهودى^(١) وعن عباس ابن المهدي أنه تزوج امرأة ، فلبلة الدخول وقع عليه ندامة ، فلما أراد الدنو منها زجر عنها ، فامتنع وخرج ، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج . وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا ؟ كالحارث الخاسبي حيث كان له عرق في بعض أصابعه إذا مد يده الى ما فيه شبهة تحرك ، فيمتنع منه .

وأصل ذلك حديث^(٢) أبى هريرة رضى الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة وفيه فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم ، وقال : « ارفعوا أيديكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة » ومات بشر بن البراء الحديث ! فبنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك القول ، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار . وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا ، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ ، وذلك في قصة بقرة نبي إسرائيل إذ أمروا بذبحها ! وضرب القليل ببعضها ، فأحياء الله وأخبر بقاتله ، فرتب عليه الحكم بالقصاص ، وفي قصة الخضر في خرق السفينة بوقتل الغلام ، وهو ظاهر في هذا المعنى ، الى غير ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وكرامات الأولياء رضى الله عنهم

(والثاني) أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة الى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة اليها ، فكما لو دلنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب ، فكذلك ههنا ، إذ لا فرق بين إخبار من عالم الغيب أو من عالم الشهادة ، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء ، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي . فلا بد أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك . ومن فرق بينهما فقد أهدى

(١) أى مملوكة ، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية . وأما كونها يهودى بهذا الوصف فلا تأثير له في أصل الحكم ، ولكنه يغيد زيادة ورع حتى إنه يقيح عنها وهي لكافر

(٢) أخرجه البخارى

فالجواب أن لانتزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صواباً ، وعملاً بما هو مشروع على الجملة . وذلك من وجهين :

(أحدهما) الاعتبار بما كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه ، فيلحق به في القياس ما كان في معناه ؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق يختص بالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الخارقة ، بدليل الواقع . وانما يختص به من حيث كان معجزاً . وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ^(١) في شريعتنا . على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه^(٢) بعض العلماء ، بناء على ما ثبت عنده من العادات . أما قتل الغلام فلا يمكن القول به . وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين ، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول : دمي عند فلان

(والثاني) على فرض أنه لا يقاس — وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى ، اذ الجارى عليها العمل بالقياس — ولكن ان قدرنا عدمه فنقول : ان هذه الحكايات عن الأولياء مستندة الى نص شرعى ، وهو طلب اجتناب حزاز القلوب الذى هو الإثم . وحزاز القلوب يكون بأمور لا تنحصر ، فيدخل فيها هذا النمط . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « البرُّ ما اطمانت اليه النفس . والإثم ما حاكك في صدرك »^(٣) فإذا لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية ، عند من^(١) لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كانت هذه القصة في معناه ، حتى يقاس عليه فلا نعمل إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا ، فنلحق به بطريق القياس

(٢) أى أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من الغصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه ، أى وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ

(٣) قال النووي في الأربعين : وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال (جئت تسأل عن البر) قلت : نعم قال (استفت قلبك البر ما اطمأننت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والإثم ما حاكك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك) رويناه في مسندى أحمد والدارى بإسناد حسن

فسر حراز القلوب بالمعنى الأعم الذى لا ينضبط إلى أمر معلوم . ولكن ليس فى اعتبار مثل هذه الأمور ما يخل بقاعدة شرعية . وكلامنا إنما هو فى مثل مسألة ابن رشد وأشباهاها . وقتل الخضر الغلام على هذا لا يمكن القول بمثله فى شريعتنا البتة . فهو حكم منسوخ . ووجه ما نقرر أنه إن كان ثم من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه ؛ فإن أصل الحكم بالظاهرة مقطوع به فى الأحكام خصوصاً ، وبالنسبة إلى الاعتقاد فى الغير عموماً أيضاً ؛ فإن سيد البشر صلى الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحى ، يُجرى الأمور على ظواهرها فى المنافقين وغيرهم ، وإن علم بواطن أحوالهم . ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه

ولا يقال : إنما كان ذلك من قبيل ما قال : « خوفاً أن يقول الناس إن محمداً يقتل أصحابه » فالعلة أمر آخر ، لا ما زعمت . فإذا عدم ما علل به فلا حرج لأننا نقول : هذا من أدل الدليل على ما نقرر ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر ؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح ، ومن طلب قتله بعير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبى ربما شوش الخواطر ، وران على الظواهر ؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة . ألا ترى الى باب الدعاوى المستند الى أن « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ولم يستثن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج الى البينة فى بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه ، فقال : « من يشهد لى ؟ » حتى شهد له خزيمه بن ثابت ، فجعلها الله شهادتين . فما ظنك بأحاد الأئمة ؟ فلو ادعى أكبر^(١) الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعى واليمين على من أنكر . وهذا من ذلك ، والنمط واحد . فالاعتبارات الغيبية مهملة محسب الأوامر والنواهي

(١) لعلها (أ كذب) ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر فى بيان أنه لا بد من الجرى على قاعدة الشرع بلا تعلل بشئ آخر

٢٧٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنثال (المسألة الحادية عشرة)

الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع بل عدوا أنه من الشيطان. وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة^(١).

وما ذكر من تكليم الشجرة فليس بمانع شرعى ، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلم ؛ كما لو وجد في القلاة صيدا فقال له : إني مملوك ، وما أشبه ذلك ، لكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله ، أو ظن طعام بموضع آخر ، أو غير ذلك . وكذلك سائر ما في هذا الباب . أو تقول : كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة ، كما يترك الإنسان أحد الخازنين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك ، حسماً يذكر بعد بحول الله تعالى . وكذلك تقول في الماء الذى كوشف أنه نجس أو مفسوب . وإذا كان له مدوحة عنها بحيث لا يتغرم له أصل شرعى في الظاهر ، بل يصير منتقلاً من حائر إلى مثله ، فلا حرج عليه ؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك السكشاف إعمالاً للظاهر ، واعتماداً على الشرع في معاملته به ، فلا حرج عليه ولا لوم ؛ إذ ليس القصد بالكرامات والحوارق أن تحرق أمراً شرعياً ، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض ؛ كيف وهى نتائج عن اتساعه . فبحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لا يكون ألتة

وتأمل* ما جاء في شأن المتلاعنين ؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن نجات به على صفة كذا فهو لفلان ، وإن حادت به على صفة كذا فهو لفلان^(٢) » فحادث به على إحدى الصفتين وهى المقتضية للمكروه ، ومع ذلك فلم يقم الحد عليهما . وقد جاء في الحديث نفسه : « نولا الأيمان لكان لي ولها شأن » فبدل على لغة الأيمان هى الماعة ، وامتناعه مما هم به يدل على أن ما تفرس به لاحكم له حين شرعية الأيمان ولو ثبت بالبينة أو بالقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دائرة للحد عنها

والجواب على السؤال الثانى أن الحوارق وإن صارت لهم كغيرها فليس

(١) أى لما يأتى بعد (٢) أخرجه أبو داود

(فصل) في أمثلة للمواضع التي يصح العمل فيها بمقتضى الكرامة ٢٧٣

ذلك بموجب لإعمالها على الإطلاق ، إذا لم يثبت ذلك شرعاً معمولاً به . وأيضاً
فإن الخوارق إن جاءت تقتضى المخالفة فهي مدخولة قد شابها ما ليس بحق :
كالرؤيا غير الموافقة ، كمن يقال له « لا تفعل كذا » وهو مأمور شرعاً بفعله ، أو
« افعل كذا » وهو منهي عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم بين أصل سلوكه على
« الصواب » ، أو من سلك وحده بدون شيخ . ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين
على ظواهر الشريعة ، غير ملتفتين فيها إلى هذه الأشياء .

فإن قيل : هذا يقتضى أن لا يعمل عليها ، وقد بنيت المسألة على أنها
يعمل عليها .

قيل : إن المتن هنا أن يعمل عليها بنحو قاعدة شرعية . فأما العمل عليها مع
الموافقة فليس بمنفى

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط ، فأين يسوغ العمل على وفقها ؟
فالقول في ذلك أن الأمور الجائزات أو المطالبات التي فيها سعة يجوز العمل
فيها بمقتضى ما تقدم . وذلك على أوجه :

(أحدها) أن يكون في أمر مباح ؛ كأن يرى المكاشف أن فلانا يقصده
في الوقت الفلاني ، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة ، أو يطالع
علي ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل ، وما أشبه ذلك ، فيعمل على
التهيئة له حسبما قصد إليه ، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر ، فهذا من
الجائز له ؛ كما لو رأى رؤيا تقتضى ذلك ، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم
(والثاني) أن يكون العمل عليها لعائدة يرجو نجاحها ؛ فإن العاقل لا يدخل

على نفسه ما لعله يخاف عاقبته ، فقد يلحقه سبب الالتفات إليها عجب أو غيره ؛
والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هي فتنة واختبار ، لينظر كيف تعملون .

٢٧٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الحادية عشرة)

وقد تقدم ذكره . فاذا عرضت حاجة ، أو كان لذلك سبب يقتضيه ، فلا بأس .
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات للحاجة الى ذلك . ومعلوم أنه
عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه ، بل كان ذلك في بعض الأوقات .
وعلى مقتضى الحاجات ، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه « يراهم
من وراء ظهره » لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث (١) . وكان يمكن
أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك . وهكذا سائر كراماته ومعجزاته . فعلم
أتمته بمثل ذلك في هذا المكان أولى (٢) منه في الوجه الأول ؛ ولكنه مع ذلك .
في حكم الجواز ، لما تقدم من خوف العوارض كالعجب ونحوه . والإخبار في حق
النبي عليه الصلاة والسلام مسلم ، ولا يخلو إخباره من فوائد ، ومنها تقوية إيمان
كل من رأى ذلك أو سمع به ، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا

(والثالث) أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته . فهذا أيضاً
جائز ، كالأخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا ، أو لا يكون إن فعل كذا ، فيعمل
على وفق ذلك ، على وزن الرؤيا بالصالحه ، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا ؛ كما روى
عن أبي جعفر بن تركان قال : كنت أجالس الفقراء ففتيح على « بدینار فأردت أن
أدفعه اليهم » ثم قلت في نفسي : لعل أحتاج اليه ، فهاج بي وجع الفرس فقلت .
سناً ، فوجعت الأخرى حتى قلعتها ، فهتف بي هاتف : إن لم تدفع اليهم الدينار
لا يبقى في فيك سنٌ واحدة . وعن الروذباري قال : في استقصاء في أمر الطهارة ،
فضاق صدرى ليلة لكثرة ما صبيت من الماء ولم يسكن قلبي ، فقلت : يا رب
عفوك ! فسمعت هاتفاً يقول : عفوا في العلم ، فزال عني ذلك .

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لا يحمي من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق .

(١) الحديث (أقيموا صفوفكم وتراصوا فاني أراكم من وراء ظهري)

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها ، بل مجرد أمر جائز .
أما هنا فانه وإن كان جائزاً أو في حكمه خفية العوارض ، إلا أنه مقيد بأن يكونه
لفائدة يرجو نجاحها

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الثانية عشرة) ٢٧٥

وهو المطلوب . وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالا يحتذى حذوه .
وينظر في هذا المجال الى جهته . وقد أشار هذا النحو الى التنبيه على أصل
آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين ، وجارية على مختلفات أحوالهم ،
فهى عامة أيضاً بالنسبة الى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كل مكلف ؛ فإليها
نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن ، كما نرد إليها كل ما فى الظاهر . والدليل على
ذلك أشياء :

(منها) ما تقدم فى المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة
ظاهر الشريعة .

(والثانى) أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها ، فلو كان ما يقع من الخوارق
والأمور الغيبية حاكماً عليها ، بتخصيص عموم ، أو تقييد إطلاق ، أو تأويل ظاهر ،
أو ما أشبه ذلك ، لكان غيرها حاكماً عليها ، وصارت هى محكوماً عليها بغيرها .
وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه .

(والثالث) أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها فى نفسها . وذلك أنها
قد تكون فى ظواهرها كالكرامات وليست كذلك ، بل أعمالاً من أعمال
الشیطان ؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبى ميسرة المالكى أنه كان ليلة بمحروبه
يصلى ويدعو ويتضرع ، وقد وجد رقة ، فإذا الحراب قد انشق وخرج منه نور
عظيم ، ثم بدا له وجه كالقمر ، وقال له : « تملأ من وجهى يا أبا ميسرة ! فأنا ربك
الأعلى » فبصق فيه وقال له : اذهب يالعين عليك لعنة الله . وكما يحكى عن
عبد القادر الكيلانى أنه عطش عطشاً شديداً ، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت
عليه شبه الرذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحلت

لك المحرمات » فقال له : اذهب يا لعين . فاضمحللت السحابة . وقيل له : بم عرفت ، أنه ابليس ؟ قال : بقوله « قد أحلت لك المحرمات » . هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حكماً فيها لما عرف أنها شيطانية

وقد نزعنا إلى هذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خديجة بنت خويلد زوجه رضى الله عنها ، فإنها قالت له : « أى ابن عم ! أنتستطيع أن تجربنى بصاحبك هذا الذى يأتيك إذا جاءك ؟ قال : نعم . قالت : فإذا جاءك فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يا بن عم ! فاجلس على فخدى اليسرى . فجلس ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : نعم . ثم حولته إلى فخدها اليمنى ، ثم إلى حجرها ، وفى كل ذلك تقول : هل تراه ؟ فيقول نعم . قال الراوى فتحسرت ، وألقت حمارها ، والنبي صلى الله عليه وسلم جالس فى حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : لا . وفى رواية أنها أدخلته بينها وبين درعها ، فذهب عند ذلك . فقالت : يا ابن عم أثبت وأبشر ، فوالله إنه لملك ، ما هذا بشيطان . (١)

ولا يقال : إن ثم مدارك آخر يختص بها الولى ، لا يفترقها إلى النظر الشرعى لأنا نقول : إن كان كما قلت على فرض تسليمه ، فتلك المدارك من جملة الكرامات والخواارق ؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله . فلا فرق بينها وبين غيرها من الخواارق المشاهدة . فلا بد إذاً من حكم يحكم بصحتها ، وشاهد يشهدها ، وإذ ذاك يلزم التسلسل ، وهو محال . ولا يكتفى فى ذلك بدعوى الوجدان ؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحته ولا فساد ، لأن الآلام والذات من المواجد التى لا تنكر ، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعاً . وكذلك سائر الأمور التى لا يقدر الإنسان على الاتفكاك عنها ؛ فالغضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمر لا ينسكركل المواجد من غير فرق ، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله ، ومذموماً إذا كان لغير الله . ولا يفرق بينها إلا النظر الشرعى ، إذ لا يصح أن يقال

الشريعة هي المرجع في أحكام الباطن كما هي المرجع في أحكام الظاهر ٢٧٧

هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعى ، لأن الحمد والذم راجعان الى الشرع لا الى العقل . فمن أين أدرك أنه محمود شرعاً ؟ فإنه يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلاً . ولا يصح أيضاً أن ينسب تمييزه الى المربي والمعلم ، لأن البحث جار فيه أيضاً

وإنما الذى يشكل فى المسألة أن الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها ؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده . فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له ؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بفتة ، أو ورود الأفراح عليه كذلك من غيرا كسب . فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعاً ، ولا يتعلق بها حكم شرعى ، كذلك فى مسألتنا . بل أشبه شئ ، بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه . فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير ؛ كما إذا أتلف المجنون مالا ، أو قتل نفساً ، أو شرب خمرًا فى حال جنونه . ألا ترى ما يحكى عن جملة منهم فى استغراقهم فى الأحوال حتى تمضى عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون ، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم فى المكاشفات والمنازلات ، فلا يقون ، ويكاشفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم^(١) ، الى ما أشبه ذلك . فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولاً عنهم ، وهو داخل عليهم شاءوا أم أبوا ، فكيف ينكر فى نفسه أو يمدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة ؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف فى إثبات أصل المسألة ، وما اعترض به لا اعترض به ؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان فى كسبها ولا دفعها ، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات . وقد مر أن الأسباب هى التى خوطب المكلف بها أمراً أو نهياً ، ومسبباتها خلق الله . فالخوارق من جملتها . وتقدم أيضاً أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فنسب الى المكلف حكمه ، من جهة التسبب ؛ لأجل

(١) وهو محرم بحسب الشريعة ، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار

أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزن الأسباب في الاستقامة والأعوجاج ، والاعتدال والانحراف ؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية ، فيقدر اتباع السنة في الأعمال ، وتصفيتهما من شوائب الأكدار ، وغيوم الأهواء ، تكون الخارقة المترتبة . فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها ، كذلك ما نحن فيه . وقد قال تعالى : (إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) وقال : (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ) ، « إنما هي أعمالكم أحصاها لكم ، ثم أوفىكم إيها » ^(١) وهو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي . وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات . فالموضع مقطوع به في الجملة وإذا ثبت هذا فما ظهر في الخارقة من استقامة أو أعوجاج فنسوب إلى الرياضة المتقدمة . والنتائج تتبع المقدمات بلا شك . فصار الحكم التكليفي متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها ، فلا تسلم لصاحبها . وإذا ذاك لا يخرج عن النظر الشرعي ، بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكاف ، فإنه لا يتعلق به حكم تكليفي . ولو فرضنا أن المكاف تسبب في تحصيله لكان منسوباً إليه ، ولتوجه التكليف إليه ، كالشكر ^(٢) ونحوه . فحصل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها ، لا يخرج عن حكمه شيء منها والله أعلم

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة فلا يصح ردعا ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة . فإن سأغت هناك فهي صحيحة مقبولة في موضعها ، وإلا لم تقبل . إلا الخوارق الصادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد ؛ لأنها واقعة على الصحة قطعاً فلا يمكن فيها غير

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٩٢)

(٢) لعله السكر بالسين يدخله الإنسان على نفسه بشرب المسكر مثلاً فيكون معاملاً بنتائجه

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنثال (المسألة الثالثة عشرة) ٢٧٩

ذلك . ولا حل هذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه ، وقال له ابنه : (يا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) وإنما النظر فيما انحرق من العادات على يد غير المعصوم

وبيان عرضها أن تُفرض الخارقة واردة من مجارى العادات ، فإن ساغ العمل بها عادة وكسبها ، ساغت في نفسها ، والأفلا ؛ كالرجل يكشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وإن لم يكن مقصودا له ، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يحامع زوجته ويراها عليها ، أو يكشف ببولود في بطن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شيء من أعضائها التي لا يسوغ النظر إليها في الحس ، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول : أنا ربك ، أو يرى صورة مكيفة مقدرة : تقول له أنا ربك ، أو يرى ويسمع من يقول له : قد أحللت لك المحرمات ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعى على حال . ويقاس على هذا ما سواه . والله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

لما كان التكلف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين ^(١) ، وجب أن ينظر في أحكام العوائد ، لما يبنى عليها بالنسبة الى دخول المكلف تحت حكم التكليف فمن ذلك أن مجارى العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون ؛ وأعنى في الكليات لافى خصوص الجزئيات . والدليل على ذلك أمور :

(١) أن الشرائع بالاستقراء إنما جرى بها على ذلك . ولنعبر بشريعتنا ؛ فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة الى من يكلف من الخلق موضوعة على وزن (١) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم ، أم كانت تابعة للوجودات الأخرى التي لهم بها علاقة وارتباط بما في هذه الحياة ، كما يؤخذ من تقريره بعد

٢٨٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الثالثة عشرة)

واحد^(١) ، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد ، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر . وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف — وهى أفعال المكلفين — كذلك . وأفعال المكلفين إنما تجرى على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه . ولو اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب ، واختلاف الخطاب . فلا تكون الشريعة على ما هي عليه . وذلك باطل

(والثاني) أن الإخبار الشرعى قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دأمة غير مختلفة الى قيام الساعة ؛ كالأخبار عن السموات والأرض وما بينهما وما فيها من المنافع^(٢) والتصاريف والأحوال ، وأن سنة الله لا تبدل لها ، وأن لا تبدل خلق الله ، كما جاء بالزام الشرائع على ذلك الوزان أيضاً . والخبر من العادق لا يكون بخلاف مخبره بحال ، فإن الخلاف بينهما محال

(والثالث) أنه لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله ، فضلاً عن تعرف فروعه ؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة ، ولا سبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة ، ولا معنى للمعجزة الا أنها فعل خارق للعادة ، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما

(١) فثلا كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً ، والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلك وشرائطها وأركانها واحدة ، ومبطلاتها واحدة وآدابها واحدة . لا اختلاف في ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر ، لأن العوائد التى بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة . فلا تكون في قرن من القرون حرجة . وفي قرن ميسورة . وقس على ذلك بقية التكاليف

(٢) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب ، والماء والنار ، والأرض وما عليها والبحار وما فيها (والتصاريف) أى الأسباب والمسببات في هذه الأمور وفي أفعال الانسان والحيوان ، وما ينشأ عن ذلك (والأحوال) أى من الحياة والموت والصحة والمرض ، والملاذ والشهوات ، إلى غير ذلك من السنن الكونية التى ربط بها الخالق هذه الكائنات

اطردت في الماضي ، ولا معنى للعادة الا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدى لم يقع الا على الوجه المعلوم في أمثاله . فاذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة ، علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطراد الا والداعي صادق . فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطراراً ؛ ^(١) لأن وقوع مثل ذلك المخارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدى ، لكن العلم حاصل ، فدل على أن ما انبئى عليه العلم معلوم أيضاً . وهو المطلوب

فإن قيل هذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم ، بل إن كان فظنون : والدليل على ذلك أمران :

« أحدهما » أن استمرار أمر في العالم مساو لابتداء وجوده ؛ لأن الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر ، والامداد ممكن أن لا يوجد ، كما أن استمرار العدم على الموحد في الزمن الأول كان ممكناً ، فلما وجد حصل أحد طرفي الامكان مع جواز بقائه على أصل العدم ، فكذلك وجوده في الزمان الثاني ممكن ، وعدمه كذلك . فإذا كان كذلك فكيف يصح — مع إمكان عدم استمرار وجوده — العلم باستمرار وجوده ؛ هل هذا إلا عين الحال ؟

« والثاني » أن خوارق العادات في الوجود غير قليل ، بل ذلك كثير ، ولا سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك . وكذلك ما انفرد للأولياء من هذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات . والوقوع زائد على مجرد الإمكان ، فهو أقوى في الدلالة ، فإذا لا يصح أن يكون مجارى العادات معلومة البتة فالجواب عن الأول أن الجواز العقلي غير مندفع عقلاً ، وإنما اندفع بالسمع القطعي . وإذا اندفع بالسمع — وهو جميع ما تقدم من الأدلة — لم يند حكم الجواز العقلي .

(١) لأنه لا سبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة ، وأن خرقها لا يكون بدون الدعوة والتحدى . فقله (لأن وقوع الخ) تكيل لتوجيه الملازمة

٢٨٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتناع (المسألة الثالثة عشرة)

ولا يقال : إن هذا تعارض في القطعيات وهو محال .

لأننا نقول : إما يكون محالا إذا تعارضا من وجه واحد ، وليس كذلك هنا ، بل الجواز العقلي هنا باق على حكمه في أصل الإمكان ، والامتناعُ السمي راجع الى الوقوع . ولكم من حارّزير واقع . وكذلك نقول : العالم كان قبل وجوده يمكننا أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد ، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجها الى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة . وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد ، فواجب وجوده ، ومحال استمرار عدمه ، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم . ولذلك قالوا : من الجائر تنعيم من مات على الكفر ، وتعذيب من مات على الاسلام ؛ ولكن هذا الجائر محال الوقوع ، من جهة اخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون ، وأن المسلمين هم المنعمون . فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد . كذلك ههنا . فالجواز من حيث نفس الجائر ، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج . فلا يتعارضان

وعن الثاني أننا قدمنا أن العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لافي جزئياته . وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تحرم كلية ؛ ولذلك لم يدخل ذلك على باب العوائد شكاً ولا توقفاً^(١) في العمل على مقتضى العادات ألبتة . ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الخوارق كما تقدم . وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات ، وأصله للفخر الرازي رحمه الله تعالى . فإذا رأينا جزئياً انخرقت فيه العادة على شرط ذلك ، دلنا على ما تدل عليه الخوارق : من نبوة النبي صلى الله عليه وسلم إن اقترنت بالتجدي ، أو ولاية الولي إن لم تقترن ، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك . ولا يقدح انخراطها في علمنا باستمرار العادات الكلية ، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي (١) وإلا لما عمرت الدنيا . لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسليات مستمرة ، وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انخراط العادة

النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الرابعة عشرة) ٢٨٣

والحال غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال ، وجاز عندنا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها ؛ ولا يقدح ذلك في علمنا باستمرار العادات الكلية . وهكذا حكم سائر مسائل الأصول . ألا ترى أن العمل بالقياس قطعى ، والعمل بخبر الواحد قطعى ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعى ، إلى أشباه ذلك ، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنياً ، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً — وكذلك سائر المسائل — ولم يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكلية . وهذا كله ظاهر

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

العوائد المستمرة ضربان : « أحدهما » العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعى أو نقاها ؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً ، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلاً وتركاً « والضرب الثانى » هى العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فيه ولا إثباته دليل شرعى

(فأما الأول) فثابت أبداً ، كسائر الأمور الشرعية ؛ كما قالوا فى سلب العبد أهلية الشهادة ، وفى الأمر بإزالة النجاسات ، وطهارة التأهب للمناجاة ، وستر العورات ، والنهى عن الطواف بالبيت على العرى ، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية فى الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع . فلا تدل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها ^(١) . فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال مثلاً : إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن ، فلنحزه ، أو إن كشف العورة الآن ليس (١) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها ، وأثبت لها حكماً شرعياً ، فتغير عادة الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها . بخلاف الضرب الثانى فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه ، لكنه ينبى على عرف الناس فيه حكم شرعى يختلف باختلاف عرفهم

بعيب ولا قبيح ، فلنجزه ، أو غير ذلك ، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشرعية باطل

(وأما الثاني) فقد تكون العوائد ثابتة ، وقد تتبدل . ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب ، والوقاع والنظر ، والكلام ، والبطش . والمشي ، وأشبه ذلك . وإذا كانت أسباباً لمسيبات حكم بها الشارع فلا إشكال . في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً .
والمتبدلة :

(منها) ما يكون متبدلاً في العادة من حسن الى قبح ، وبالعكس ؛ مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لنوى المروءات قبيح في البلاد الشرقية ، وغير قبيح في البلاد المغربية ، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قاذحاً في العدالة ، وعند أهل المغرب غير قاذح (ومنها) ما يختلف في التعبير عن المقاصد ، فتتصرف العبارة عن معنى الى (١) عبارة أخرى ، إما بالنسبة الى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم ، أو بالنسبة الى الأمة الواحدة ؛ كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور ، أو بالنسبة الى غلبة الاستعمال في بعض المعاني ، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه الى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر ، أو كان مشتركاً فاختص ، وما أشبه ذلك . والحكم أيضاً يتنزل على ماهو معتاد فيه ، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده ، وهذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق ، كناية وتسريحا .

(ومنها) ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها ؛ كما إذا كانت العادة

(١) لعل الأصل (إلى معنى عبارة)

(فعل) واختلافها لاختلافها ليس اختلافاً في أصل الخطاب ٢٨٥

في النكاح قبض الصداق قبل الدخول ، أو في البيع الفلاني أن يكون بالشئ لا بالنسيئة ، أو بالعكس ، أو إلى أجل كذا دون غيره . فالحكم أيضاً جارٍ على ذلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه .

(ومنها) ما يختلف بحسب أمور خارجة ^(١) عن المكلف ، كالأبوغ فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض ، أو أبوغ سن من يحتلم أو من تحيض . وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق ، أو عوائد لذات المرأة أو قراتها ، أو نحو ذلك . فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال .

(ومنها) ما يكون في أمور خارقة للعادة ؛ كبعض الناس تعير له خوارق العادات عادة . فإن الحكم عليه ينزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة ، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ؛ كالإبل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم . فإنه إن لم يصير كذلك فالحكم للعادة العامة . وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه . ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات ، وعليها تنزل أحكامه ، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة ، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه .

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب ^(٢) ؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك ، لم يحتاج في (١) كالختلاف الأنطار في الجو حرارة وبرودة ، في الحارة يجعل البلوغ وفي الباردة يبطل . وقوله (وكذلك الحيض) أي مدته في كل حيضة ، ومعاودته في كل شهر أو أكثر مثلاً

(٢) أي بنسخه مثلاً

٢٨٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الخامسة عشرة)

الشرع الى مزيد . وإنما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها ؛ كما فى البلوغ مثلاً ، فإن الخطاب التكليفى مرتفع عن العبدى ما كان قبل البلوغ ؛ فاذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف فى الخطاب . وإنما وقع الاختلاف فى العوائد ، أو فى الشواهد ^(١) . وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم ؛ بل الحكم أن الذى ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق ؛ لأنه مدعى عليه . وهكذا سائر الأمثلة . فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق . والله أعلم

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً ، كانت شرعية فى أصلها أو غير شرعية ، أى سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذنًا أم لا . أما المقررة لأمورها ظاهرة . وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك . فالعادة بأن الزجر سبب الانكفاف ^(٢) عن المخالفة ؛ كقوله تعالى : (وَلَكُمْ فِي رِجَاةِ) فلولم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع ؛ إذ كان شرعاً لغير فائدة . وذلك مردود بقوله : (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) . لك البذر سبب لنبات الزرع ، والنكاح سبب للنسل ، والتجارة سبب لنماء ، عادة ؛ كقوله : (وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ) (وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) . يس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم) وما أشبه ذلك مما يدل على .

- (١) كما مثله بالصداق ، فإن العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه
- (٢) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة فى الناس . وليست بما يتعلق بها فى ذاتها حكم شرعى من إذن أو نهى ، لأنها ترجع إلى غرائز فى الإنسان . ومع ذلك فاعتبارها شرعاً ضرورى ، لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً

وقوع المسببات ^(١) عن أسبابها دائماً . فلو لم تكن ^(٢) المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع . فكان ما أدى إليه باطلاً .
 ووجه ثان وهو ما تقدم ^(٣) في مسألة العلم بالعادات ، فإنه جار ههنا
 ووجه ثالث ^(٤) وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح ، لزم القطع

(١) أى يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات ، التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً فيرتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب
 (٢) أى فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً . لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات . لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها ، فتكون معتبرة شرعاً . فقله (المسببات) أى باعتبار هذه الحثية التي أشرنا إليها وهي جرى العادة بتسببها عن أسبابها ، لأن هذا هو المطلوب في المسألة

(٣) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة ، فإن ورود التكليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم ، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب
 (٤) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الإنسان ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية . وذلك لا يتم إذا أخرج في تكليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة ، ولا يخفى عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بناءً على اعتبار المصالح ، ولا يحتاج إلى كلفة ، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع ، لأن إخراجها عن مقتضى ما سبق يكون تكليفاً بما لا يطاق أو بما فيه حرج . أما توجيهه للثالث فمعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح ، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات ، فيكون قد اعتبرها . وهو المطلوب ، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكلف به أمر عادي ، فإن كان معتبراً عند الشارع في توجيهه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب . وإن لم يعتبرها لزم تكليف ما لا يطاق . ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات . أعني من القسم الثاني الذي هو موضوع دلالته في هذه الأدلة ، كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعاً على الثالث بل مستقلاً .
 بخلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين . وكل صحيح

٢٨٨ العوائد معتبرة للشارع قطعاً (فصل) فإن انخرقت بما دى قلها حكم العادات

بأنه لا بد من اعتباره العوائد ؛ لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد ، دل على جريان المصالح على ذلك ؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح ؛ والتشريع دائم كما تقدم ، فالمصالح كذلك . وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع

ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف مالا يطاق ، وهو غير جائز أو غير واقع . وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به وما أشبه ذلك من العادات المعتبرة في توجه التكليف ، أولاً . فإن اعتبر فهو ما أردنا . وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر ، وعلى غير العالم والقادر ، وعلى من له مانع ومن لا مانع له . وذلك عين تكليف مالا يطاق . والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة

فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعاً فلا يقدح في اعتبارها انخراقها ، ما بقيت عادة على الجملة . وإما ينظر في انخراقها

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة الى جزئى ، فيخلفها في الموضع حالة إما من حالات الأعذار المعتادة في الناس ، أو من غير ذلك . فإن كانت منخرقة بعذر فالوضع للرخصة ؛ وإن كانت من غير ذلك فإما الى عادة أخرى دائمة^(١) . بحسب الوضع العادى ، كما فى البائل من جرح صار معتاداً . فهذا راجع الى حكم العادة الأولى ، لا الى حكم الرخص كما تقدم . وإما الى غير عادة ، أو الى عادة لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض

(١) أى تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد ، بأن انسد مثلاً مسلك انبول المعتاد فى أمثاله

المعتاد^(١) والسفر المعتاد بالنسبة الى جمع الصلاتين والنفط والتقصير ونحو ذلك .
وان انخرقت الى غير معتاد فهل يكون لها حكمها في نفسها ، أو تجرى عليها أحكام
العوائد التي تناسبها ؟

ولا بد من تمثيلها أولاً ، ثم النظر في مجارى تلك الأحكام في الحوارق .
فمن ذلك^(٢) توقف عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه عن إكراه من منع
الزكاة ، وقوله لمن كتب له بذلك « دعوه » . وقصة ربيع بن حراش حين طلب
الحجاج ابنه ليقنته ، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره ، والأب عارف بما يراد من
ابنه^(٣) . وقصة أبي حمزة الخراساني حين وقع في البئر ثم سد رأسها عليه ولم
يستغث . وحديث أبي زيد مع خديجه^(٤) لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب
النخشي فقالا للخديم : كل معنا . فقال أناصائم . فقال أبو تراب : كل ولك
أجر صوم شهر . فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة ، فأبى . فقال أبو زيد

(١) غير ظاهر مع موضوع الكلام وهو حالة من غير الأعداء المعتادة في الناس ،
لأن المرض وماعه من المعتاد الذي قال عنه إنه محل الرخصة ، فلو مثله بمن بال من
جرح صار معتاداً ، لكنه يبول أيضاً من المحل المعتاد فهو يبول من محلين القبل مثلاً
والجرح ، معتاداً فيهما ، فهي عادة ليست من الأعداء المعتادة ، وصار البول من
الجرح عادة لا تخرق العادة الأولى ، فكان ظاهراً

(٢) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في العوائد غير المقررة شرعاً ، وهو
القسم الثاني في المسألة لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من
الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً فيكون الفصل مشتملاً على انخراق العادة وبيان أحكامها
في القسمين

(٣) يعنى والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلماً ،
مادام الدفاع عنه لا يضر المدافع

(٤) لم يرد في القاموس وشرحه « خديم » بل قال في جمع خدمان لخادم : أنه
عامى ، وكانهم تصوروا فيه أنه جمع خديم . ككثبان جمع كتيب

٢٩٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الخامسة عشرة)

دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة ، وقطعت يده . ومنه دخول البرية بلاراد ^(١) ، ودخول الأرض المسبغة وكلاهما من الإلقاء باليد الى التهلكة .

فالذى يقال في هذا الموضع — بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح — أن هذه الأمور لا ينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاتهم ، بناء على الأخذ بتحسين الظن في أمثالهم ، كما أنا مؤخذون بذلك في سلفنا الصالح من الصحابة رضی الله عنهم ، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفصل سبيلهم ، وانما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوع شرعا . وعند ذلك فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادى ، أو لا يكون من جنسه

(فان كان الأول) لحق بجنس أحكام العادات .

مثاله الأمر بالإفطار ، فانه يمكن أن يكون مبنياً على رأى من يرى المتطوع أمير نفسه ، وهم الاكثر ، فتصير إياية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى . ومثل هذا مخوف العاقبة ، لاسيما بالنسبة الى موافقة من شهر فضله وولايته . وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة ، لعله كان نوعاً من الاجتهاد ، إدا عامله معاملة المغفلين . المطرحين في قواعد الدين ، ليردجر بنفسه وينتهى عما هم به . وكذلك وقع ؛ فانه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه ، لا أنه أراد تركه جملة ، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله ، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على المتنعين . ومثل ذلك قصة ربي بن حراش ؛ فانه حكى عنه أنه لم يكذب قط ، فلذلك سأله الحاجاج عن اننه ، والصدق من عزائم العلم ؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لا يعمل بمقتضاها ، بل هو أعظم أجراً ؛ كما في النطق بكلمة الكفر وهي رأس (١) يعنى وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى ، مخالفين العادة التي قررها الشارع من تحريم ذلك

الكذب ، وقد قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) بعد ما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خَلَفُوا ، فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة ، ولكن أحمدا أمرهم في طريق الصدق ، بناء على أن الأمن في طريق المخافة مرجو . وقد قيل : « عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك . ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك ، فإنه يضرك » وهو أصل صحيح شرعى

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم ، فإنه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله ، فلم يترخص ، وهو أصل صحيح . ودل على خصوص مسألتة قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) ووالة الله أعظم من والة غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام : (فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ) الآية ! ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء ، لقوله تعالى : (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) . وأيضاً فإن بعض الأئمة نقل عنه أنه سمع أن أناسا بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا يسألوا أحداً شيئاً فكان أحدهم إذا وقع سوطه لا يسأل أحداً رفعه إليه . فقال أبو حمزة : ربّ إن هؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه ، وأنا أعاهدك أن لا أسأل أحداً شيئاً أبداً . قال فخرج حاجباً من الشام يريد مكة الى آخر الحكاية . وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم ، إذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه . فليس بجار على غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربى الحكاية قال : فهذا رجل عاهد الله فوجد الوفاء على التمام والكمال ، فيه فاققدوا ان شاء الله تهتدوا

وكذلك دخول الأرض المسبعة ودخول البرية بلا زاد ؛ فقد تبين في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها . فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رحاء في مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا

٢٩٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الخامسة عشرة)

مرجو إلا الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإنما كان يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك ، وإن قارب السبع هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الغزالي في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاقنيات بالنبات . وكل هذا راجع إلى حكم عادي

ولعلك تجد مخرجاً في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم ، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية . بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك

فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادي ، كالمكاشفة ، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية ، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس ؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس ، وإن كانت مخالفة في الظاهر ؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة

والذي يطرد — بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها — أن لا يكون حكمهم مختصاً ، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم الربى بذلك حتماً . وقد مر ما يستدل به على ذلك . ومن الدليل عليه أيضاً أوجه : (أحدها) أن الأحكام لو وضعت على حكم انحراف العوائد لم تنتظم لها قاعدة ، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت ؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة ، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد . فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت . وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب ولا عقاب ، ولا إكرام ولا إهانة ، ولا حقن دم ولا إهداره ، ولا إنفاذ حكم من حاكم . وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح ، وهو الذي انبنت الشريعة عليه

(والثاني) أن الأمور المخارقة لا تطرد أن تصير حكماً يبنى عليه ؛ لأنها

(فصل) وإن انحرفت بغير جنس العادات ردت إلى العادات ٢٩٣

مخصوصة يقوم مخصوصين . وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم ، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم ، ولا أيضاً تجرى فيما بينهم وبين غيرهم عن ليس منهم ؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من التريقين ، أعنى في نصب أحكام العامة ؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولى بمقتضى كشفه ، أو السلطان نفسه على من ليس بولى من غير ممانعة بالأسباب الظاهرة ، ولا أيضاً للولين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية

وإذا فرض أنها غير شاملة لم كان على غير ما تقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال . كيف وهم يقولون إن الولى قد يعصى والمعاصى جائزة عليه . فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادية الرأي منه أنه عصيان . فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذى لا يجرى على ظاهر الشرع مشروع ، لتطرق الاحتمالات وهذا هو الوجه الثالث

(والرايم) أن أولى الخلق بهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة رضى الله عنهم . ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذلك ، إلا ما نصت شريعته عليه بما خص به ولم يعد إلى غيره . وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له : « يُحِلُّ اللهُ لِنَبِيِّهِ مَا شَاءَ » ومن قال : « إِنَّكَ لَسْتَ مِثْلُنَا ، قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ » فغضب وقال : « إِنِّى لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَحْسَنًا كُمْ اللهُ وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَنْتَقَى »^(١) . وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستَشْفَى به وبدعائه ، ولم يثبت أنه مس بشرة أنثى ممن ليست بزوجة له أو ملك يمين . وكان النساء يباعنه ولم تمس يده يد أنثى قط ؛ ولكن كان يعمل فى الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها . وقد مر من هذا أشياء . وهو الذى تعدد القواعد ولم نستثن ولياً من غيره . وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولى

٢٩٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الخامسة عشرة)

وأصحاب الخوارق ، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وهم الأولياء حقاً ، والفضلاء صدقاً .

وفي قصة الرُبَيْع^(١) بيان لهذا ؛ حيث قال وليُّها أو من كان : والله لا تكسر ثيابي . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « كتاب الله القصاص »^(٢) . ولم يكنف عليه الصلاة والسلام بأن من عباد الله مَنْ لو أقسم على الله لأبره ، فكان يرجي الأمر حتى يبرز أثر القسم ، بل ألجأ إلى القصاص الذي فيه أشد محنة ، حتى عفا أهله : فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن من عباد الله مَنْ لو أقسم على الله لأبره »^(٣) . فبين أن ذلك القسم قد أبره الله ، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسى وهو العفو ، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص

(والخامس) أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للخوابط الشرعية ، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشر^(٤) ؛ فإن ذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات ، وتقض لمصالحها الموضوعات . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالماً بالمناقين وأعيانهم ، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام ، ولكن كان يتمتع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار ، فقال : « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه »^(٥) فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها ؛ حتى لا يعتد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى . ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى^(٦) رضي الله عنه . فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام

(١) قال في القاموس و « أم الربيع ، قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : كتاب الله القصاص . تراجع كتب الحديث ، ففي ذا كرقى أن ذلك محل تحقيق عندهم في صحة الاسم . وفي المصايح أنها : الربيع ، عمه أنس بن مالك خادمه . والقائل لا تكسر ثيابي أنس بن النضر عم أنس بن مالك . فهو يوافق ما هنا ويخالف القاموس

(٢) و (٣) هما من حديث واحد أخرجه الخمسة إلا الترمذى « تيسير »

(٤) لعلها « كضرورة الشر »

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان والترمذى

(٦) صوابه « أبو يزيد » يعني النخشي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه

خارجة عن أحكام العادات الجمهورية ، قولٌ يقدح في القلوب أموراً^(١) يطلب بالتحرز منها شرعاً . فلا ينبغي أن يخصصوا بزائد على مشروع الجمهور . ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الاباحية ، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم . وهذا تعريض لهم الى سوء المقالة

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا بُرَأَ من هذه الطوارق المنخرقة . غير أن الكلام جرى الى الخوض في هذا المعنى ، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً ، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي ، المحافظون على اتباعها ، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق في أحوالهم ما طرّق . ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يفهم به عنهم بمقاصدُهم ، وما توزن به أحوالهم ، حسباً تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى ، نعمهم الله

عرقع ٣٣

ثم نرجع الى تمام المسألة^(٢) فنقول :

وليس الاطلاع على الغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية . والقُدوة في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح . وكذلك القول في انخراق العادات لا ينبغي أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة . وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوماً ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ ولا غاية وراء هذا ، ثم إنه كان يتحصن بالدرع والمغفر ، ويتوقى ما العادة أن يتوقى ، ولم يكن ذلك نزولاً عن رتبته العليا الى ما دونها ، بل هي أعلى .

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة الى قدرة الله ، فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها .

(١) منها الاعتقاد المذكور بعد

(٢) مرتبط بأول الفصل

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل ، ورؤية إناعام النعم من المنعم لا من السبب ، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها ، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم مع هذه الحالة التي تسقط حكم الأسباب وتقتضي بانحرام العوائد . فدل على أنها العزائم التي جاء الشرع بها ؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه ، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره . ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « قَبِّذْهَا وَتَوَكَّلْ » ^(١) . وقد كان المكولون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأديباً بآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونظراً إلى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعي الدخول تحت أحكام العوائد ، ولم يكونوا ليتروكوا الأفضل إلى غيره . وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله : (وما فعلتُهُ عن أَمْرِي) فيظهر به أنه نبي . وذهب إليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول . ويجوز للنبي أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال . وإن سلم فهي قضية عين ، ولأمر ما ، ^(٢) وليست جارية على شرعنا . والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملة لولي ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبيحاً لم يبلغ الحلم ، وإن علم أنه طبع كافراً ، وأنه لا يؤمن أبداً ، وأنه إن عاش أُرهِق أبويه طغياناً وكفراً ، وإن أُذِن له من عالم الغيب في ذلك ؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهي . وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى ، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أن ثم علماء آخر وقضايا آخر لا يعلمها هو

فليس كل ما اطلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين : « أحدهما » ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح ردها إليها . فهذا لا يصح العمل عليه البتة « والثاني » ما لم يخالف العمل به شيئاً من

(١) تقدم (ج ١ ص ٢١٠)

(٢) سيشير إليه بقوله (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ)

المسألة السادسة عشرة) العوائد الكلية لا تختلف في الأزمان ٢٩٧

الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح إليها . فهذا يسوغ العمل عليه . وقد تقدم بيانه . فإذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يربي المربي ، وبه يعلق هم السالكين ، تأسيساً بسيد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو أقرب الى الخروج عن مقتضى الحفظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ، ويقتدى به فيه . والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة الى وقوعها في الوجود : « أحدهما » العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصا والأحوال ، كالأكل والشرب ، والفريح والحزن ، والنوم واليقظة ، والميل الى الملاثم والنفور عن المنافر ، وتناول الطيبات والمستلذات ، واجتناب المؤلمات والخبائث ، وما أشبه ذلك « والثاني » العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصا والأحوال . كهيآت اللباس والسكن ، واللين في الشدة والشدة فيه ، والبطء والسرعة في الأمور ، والأناة والاستعجال ، وما كان نحو ذلك

فأما الأول فيقضى به على أهل الأعصار الخالية ، والقرون الماضية ، للقطع بأن مجارى سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم ، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقاً ، كانت العادة وجودية أو شرعية .

وأما الثاني فلا يصح أن يقضى به على من تقدم ألبته ، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج . فإذا ذاك يكون قضاء على ماضى بذلك الدليل ، لا بمجرى العادة . وكذلك في المستقبل . ويستوى في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية^(١)

(١) يحتاج الى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة ، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل ، بل هي دائمة ثابتة

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع الى عادة كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق ، حسبما بين ذلك الاستقراء . وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً . فذلك الحكم الكلى باق الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهى المادة التى تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة . وأما الضرب الثانى فراجع الى عادة جزئية داخلية تحت العادة الكلية ^(١) ، وهى التى يتعلق بها الظن لا العلم . فاذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى ؛ لاحتمال التبدل والتخلف ، بخلاف الأولى

وهذه قاعدة محتاج اليها فى القضاء على ما كان عليه الأولون ، لتكون حجة فى الآخرين . ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها ، ورد القضاء بالعامه اليها . وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق ، ولا فاسد بإطلاق ؛ بل الأمر فيه يحتمل الاقسام كما تقدم . وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه : هل يلحق بالأول فيكون حجة ؟ أم لا فلا يكون حجة ؟

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة وأن التى تبدل إنما هى العوائد غير الشرعية ، فإنها قابلة للتبدل فى بعض أنواعها إلا أن يقال أنها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم ، بل مثل اختلاف الهيئات والملابس ، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون فى عهد الشرع على حال ، ثم تبدل ، فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الاذن بها على وجه عام ، ثم تغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها الى أصل شرعى آخر ، فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية فإنها غير مستقرة فى ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فإنها كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذى هو موضوع المسألة

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والسكن والملبس ، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة ، صالحة لوقوع ذلك الكلى فى ضمنها

أو المفسدة الناشئة عنها . وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة ، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالاخلال عايتها . والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع اليه ، والزنى والسرقه وشرب الخمر وما يرجع الى ذلك ، مما وضع له حد أو وعيد ؛ بخلاف ما كان راجعاً الى حاجي أو تكميلي ، فإنه لم يختم به وعيد في نفسه ، ولا بمحد معلوم يخصه . فإن كان كذلك فهو راجع الى أمر ضروري . والاستقراء يبين ذلك ، فلا حاجة الى بسط الدليل عليه

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان : « أحدهما » مابه صلاح العالم أو فساد ؛ كإحياء النفس ، في المصالح ، وقتلها ، في المفاسد « والثاني » مابه كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد . وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة ، بل هو على مراتب . وكذلك الأول على مراتب أيضا . فإنا إذا نظرنا الى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء ؛ ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرها ^(١) . ثم النفس ؛ ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به ، والمرأة اذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطلعها إلا يبذل بضعها جاز لها ذلك . وهكذا سائرهما . ثم اذا نظرنا الى بيع الغرر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب : فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة . وكذلك المصالح في التوقي عن هذه الأمور . فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب . وإن لم تنتج الا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل والواحق الفضلية ،

(١) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله النفس

والأموال والأولاد

٣٠٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثامنة عشرة)

والمعصية صغيرة من الصفائر . وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد ، ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا ، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكاف التعبد ، دون الالتفات إلى المعاني .
وأصل العادات الالتفات إلى المعاني
﴿ أما الأول ﴾ فيدل عليه أمور :

منها الاستقراء ؛ فإننا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها ^(١) . وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة ؛ إن خرجت عنها لم تكن عبادات . ووجدنا الموجبات فيها تنعقد مع اختلاف الموجبات ^(٢) ؛ وأن الذكـر المخصوص ^(٣) في هيئة مأمطوب ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب ؛ وأن طهارة السنت مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره ؛ وأن التيمم — وليست فيه نظافة حسية — يقوم ^(٤) مقام الطهارة بالماء المطهر . وهكذا مائر العبادات ؛

(١) هذا في الطهارة البدنية بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخبث ، فإنها لا تتعدى ، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة
(٢) فالحيض والنفس يستقلان الصلاة ، ولا يستقلان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الاسلام

(٣) هذا كثير : فالقنوت — وهو ذكر ودعاء — يطلب في بعض الصلوات دون بعض ، والدعاء يطلب في السجود لافي الركوع ، والنوافل تطلب في أوقات وتتمنع فيما بعد صلاة الصبح الى أن تشرق الشمس مثلا ، وهكذا من أوقات النهي وكل هذا لا يعرف الا بموقف من قبل الرحي ، وليس للمقل فيه مجال الخروج عما حدد
(٤) أى حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذى هو متق من كل أثر ،

كالصوم والحج^(١) وغيرها . وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الاتقياد لأوامر الله تعالى ، وإفرادَه بالخضوع ، والتعظيمَ للجلالة والتوجه إليه . وهذا المقدار لا يعطى علة خاصة يفهم منها حكم خاص ؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص ، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ وما لم يحد ، ولكان المخالف لما حدّ غير ملوم ؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلًا . وليس كذلك باتفاق . فعلنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول للتعبد لله بذلك المحدود ، وأن غيره غير مقصود شرعاً (والثاني) أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد ،

لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً ، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة^(٢) لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه ، ولكان^(٣) ذلك يتسع في أبواب العبادات . ولما لم نجد ذلك كذلك ، بل على خلافه ، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود ، إلا أن يتبين بنص^(٤) أو إجماعٍ معنى مراد في بعض الصور ، فلا لوم

(١) أى فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع ، ولا يستقل العقل بأدراك حدودها وحكمها

(٢) كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ — إلى أن قال : أجتهد رأيي ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المفهوم منه

(٣) مرتب على قوله (لنصب) أى ولو نصب الأدلة لاتسع الأمر في العبادات وقوله (ولما لم نجد النج) أى ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها ، ولا وجدت فيها التوسعة ، دل على المطلوب

(٤) وذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة (لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملياً) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب ، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه . وهكذا ما كان من قبيله . وهو كحترز لقوله (يتسع) أى بل هو قليل كهذا

٣٠٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثامنة عشرة)

على من اتبعه ؛ لكن ذلك قليل . فليس بأصل . وإنما الأصل ماعم في الباب وغلب في الموضع .

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لا نظير له ^(١) ؛ كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك . وإلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجانس في أبواب العبادات تغير مفهومة الخصوص ؛ كقوله : « سها ^(٢) فسجد ^(٣) » وقوله : « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ ^(٤) » ونهيه عن « الصلاة طرفي النهار ^(٥) » وعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان . وكذلك ما يستعمله الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في (١) أي أن المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس . فالمشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر ، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر وأصل القياس مبنى على تعذية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه ، فكان ذلك خروجاً عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات ، ويرجع بها إلى التعبد ، لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها فإنه يكون بحالة قاصرة

(٢) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم ، والشرط في إذا ، واللام في قوله لأنها تطلع الخ . ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص

(٣) لم أجد في التيسير حديثاً لفظه (سها فسجد) وفي الباب أحاديث كثيرة. تدل على سهوه صلى الله عليه وسلم وسجوده لذلك
(٤) أخرجه أبو داود والترمذي (تيسير)

(٥) عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إن الشمس تطلع ومعا قرن الشيطان فإذا ارتفعت فارقها ، ثم إذا استوت قارنها ، فإذا زالت فارقها ، فإذا أذنت للغروب قارنها فإذا غربت فارقها . ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات) أخرجه مالك والنسائي ، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : وهم عمر رضي الله عنه ، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجوب النية : بأنها طهارة تعدت محل موجبها ، فتجب فيها النية ، قياساً على التيمم .
وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم
عليه من غير نزاع ، بل هو من المسمى شَبَّهاً ، بحيث لا يتفق على القول به
القائلون ؛ وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه . فإذا لم تتحقق لنا علة
ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة ^(١) ، فالركن الوثيق الذي ينبغى الالتجاء إليه
قال (لا تحروا بصلاتكم طالع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني شيطان)
أخرجه مسلم والنسائي ، وعن أنس ضمن حديث أخرجه في التيسير عن السنة إلا
البخاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (تلك صلاة المنافق يجلس
يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فقرأها أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً)
(١) هي المناسبة ، والنص بأنواعه ، والاجماع ، والسير والتقسيم ، ثم الدوران .
أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية . قال السبكي : وقد كثرت الشاغل في تعريف
هذه المنزلة ، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها ، ثم قال إنه يطلق على معان ، والمراد
به هنا ، وصف مناسبه للحكم ليست بذاته ، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته
شبهان خاصاً ، أي يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزماً لها ، سواء أكانت المشابهة في
الصورة أم المعنى . وذلك كالطهارة لاشتراط النية ، فانها تناسبه بواسطة كونها عبادة
بخلاف الاسكار لحرمته الخرفانه مناسب لها بذاته ، بحيث يدرك العقل مناسبه لها
وإن لم يرد به الشرع وحينئذ فالشبه أي هذا النوع من المسالك يحتاج في إثبات عليته
إلى دليل مثبت للعلية . ولذلك قيل في تعريفه : وصف لم تثبت مناسبه للحكم إلا
بدليل منفصل ، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها :
طهارة تراد للصلاة فلا يجزى فيها غير الماء ، كالوضوء . فكون كل منهما طهارة تراد
للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لها ، وهو وصف شبهي لا يظهر مناسبه
لتعين الماء في إزالة الخبث . وقالوا إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف
كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة لتعين الماء لازالة الخبث لزم . وإلا فلا يوجه
مجرد اعتبار الماء في الحدث . ومثله أيضاً مثال المؤلف . قال ابن الحاجب : وثبتت
علية الشبه بجميع المسالك . وفي شرحه : وقد يقال الشبه للوصف الجامع لا آخر إذا
تردد به الفرع بين أصليين ، فالأشبه فيهما هو الشبه ، كالنفسية والمالية في العبد المقتول
تردد بين الحر والفرس مثلاً ، وهو بالحر أشبه ، لأن مشاركته له في الأوصاف

٣٠٤ النوع اربع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الثامنة عشرة)

الوقوف عند ماحدّ ، دون التعدى إلى غيره ؛ لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات . فكان أصلاً فيها

(والثالث) أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات ، لم يهتد إليها العقلاء اهتداهم لوجوه معانى العادات . فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها ، والشئ على غير طريق . ومن ثمّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة . وهذا مما يدل دالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها ، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك . ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم ، فقال تعالى : (وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً) وقال تعالى : (رُسُلًا مبشّرين ومُنذرين لئلاّ يكون للناس على الله حُجّةٌ بعد الرُّسُل) والحجة ههنا هي التي أثبتتها الشرع في رفع تكليف مالا يطاق . والله أعلم . فإذا ثبت هذا لم يكن بدّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ماحده الشارع . وهو معنى التعبد . ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب ، وأجرى على طريقة السلف الصالح . وهو رأى مالك رحمه الله ؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث الى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، الى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضى الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما مثله . فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد — دون الالتفات الى المعانى — أصلاً بينى عليه ، وركناً يلجأ اليه

والاحكام أكثر فتعارض مناسبتان . فترجح إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف ، بدليل مثاله

فصل

﴿ وأما أن الأصل في العادات الالتفات الى المعاني ﴾

فلا مـور :

أولها الاستقراء ، فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار . فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يتمتع في المباينة^(١) ويجوز في القرض . ويبيع الرطب باليابس ، يتمتع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة^(٢) . ولم نجد هذا في باب العادات مفهوماً كما فهمناه في العادات . وقال تعالى : (ولکم فی القصاص حياة يا أولى الألباب) وقال : (ولانأكلوا أموالکم بینکم بالباطل) وفي الحديث : « لا يقضى القاضي وهو غضبان^(٣) » وقال : « لا ضرر ولا ضرار^(٤) » وقال : « القاتل لا يرث^(٥) » .

(١) لما فيها من المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة فقيه تزكية نفس المقرض ، كالصدقة ، وفيه تنفيس كرب الناس ، ويرفع الحرج إذا منع القرض أيضاً
(٢) كما في ثمر العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الحرج والضرر على المعرى ، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤدياً إلى ألا يعرى أحد أحدنا نخله

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٥) أخرجه في التيسير عن الترمذي - أقول - قال الترمذي حدثنا قتيبة قال أنبأنا الليث عن اسحق عن عبدالله الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (القاتل لا يرث) هذا حديث لا يصح . لا يعرف هذا إلا من هذا الوجه ، واسحق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم

المواقفات - ج ٢ - ص ٢٠٢

٣٠٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة الثامنة عشرة)

«ونهى عن بيع الغرر»^(١)، وقال: «كل مسكوح حرام»^(٢) وفي القرآن: (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) الآية، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الاذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة^(٣)، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني

والثاني أن الشارع توسع^(٤) في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات. كما تقدم تمثله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول^(٥). ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع في احمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث الخ اه، قال مصحح التيسير. قال البخاري في إسحق: تركوه. وقال احمد، لا يكتب حديثه ولا يحمل الرواية عنه اه.

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٢) رواه في الجامع الصغير عن احمد والشيخين وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن أبي موسى، واحمد والنسائي عن أنس، واحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر، واحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة، وابن ماجه عن اسحق سمعوه وقال العزيزي قال المؤلف وهو متواتر

(٣) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسالك التنبيه والایماء، الذي هو ترتيب الحكم على الوصف يفهم لغة أنه علة له ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح (٤) كقابل لقوله في الوجه الثاني في العبادات (ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات)

(٥) هذا هو تعريف أبي زيد للناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه، ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا إن تعريف أبي زيد لا يمكن إثباته في المناظرة. إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين في المعنى

هذا القسم مالاك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة^(١) وقول^(٢) به بالاستحسان^(٣) ونقل عنه أنه قال : « إنه تسعة أعشار العلم » حسبما يأتي إن شاء الله والثالث أن الالتفات الى المعاني قد كان معلوما في الفترات ، واعتمد عليه العقلاء ، حتى جرت بذلك مصالحهم ، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم ، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم ؛ إلا أنهم قصرُوا في جملة من التفاصيل ، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق . فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات . ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية ؛ كالدية ، والقسماء ، والاجتماع^(٤) يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير ، والقراض ، وكسوة الكعبة ، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمداً ، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي قبلها العقول . وهي كثيرة . وإنما كن^(٥) عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة ابراهيم عليه السلام

فصل

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات الى المعاني ، فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص ؛ كطلب الصداق^(٥) في النكاح ،

(١ و ٢) بيان المقام على وجه يشفي النفس يرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للؤلؤف في تحديدهما وتمثيلهما

(٣) أى باعتبار ما فيه من المصلحة العامة ، حتى يكون مما نحن فيه ، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة

(٤) من تمة الدليل الثالث

(٥) تأمل فإن فيه المعنى الذي أشارت اليه الآية (وبما انفقوا من أموالهم) أى فالصداق والنفقة مكلان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن . وسيأتى للؤلؤف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح وإن كان قد يقال إن الرنا فيه دفع مال من الزاني للبنى

٣٠٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة الثامنة عشرة)

والذبح في الحل المخصوص^(١) في الحيوان المأكول ، والفروض المقدرة في المواريث ، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية ، حتى يقاس عليها غيرها . فإننا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك ، لتمييز النكاح عن السفاح ؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القرابي من الميت ؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه . ولكنها أمور جملة ، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات . وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها ، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور آخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط ، ومتى علم براءة الرحم لم تشترط العدة بالأقراء ولا بالأشهر ، ولا ما أشبه ذلك .

فإن قيل : وهل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا ؟

فالجواب أن يقال : أما أمور التعبدات فعملتها المطالبة بمجرد الاتقياء ، من غير زيادة ولا نقصان . ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، قالت للسائلة : « أحرورية أنت ؟ » إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا ، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة ؛ ثم قالت : « كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » وهذا يرجع التعبد ، على التعليل بالمشقة . وقول ابن المسيب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع : « هي السنة يا ابن أخي » وهو كثير . ومعنى هذا التعليل أن لاعلة

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه

(١) أى مع أن تطهير اللحم من الدم الذى هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً ، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم . وليراجع أهل الذر في هذا . فقد يكون له علة ومعنى مقصود

(فصل) فإذا وجد التعبد في العادات لزم اتباع النص ٣٠٩

المصالح : إذ لو ترك الناس والنظر لا تنشر ولم يندسط ، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل . فعمل الشارع للحدود مقادير معلومة ، وأسبابا معلومة لا تتعدى ؛ كالثمانين في القذف ، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحسان ، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصب المين ، وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة . وكذلك الأشهر والقروء في العدد ، والنصب والحول في الزكوات . وما لا يضبط رد إلى أمانات المساكين ، وهو المعبر عنه بالسرائر ؛ كالطهارة للصلاة ، والصوم ، والحيض والظهار ، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر . فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه .

وإلى هذا المعنى^(١) يشير أصل سد الذرائع ؛ لكن له نظران : « نظر » من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه ، كما في مذهب مالك مثلاً ، مع أن كثيراً من التكاليف ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف . فعلى هذا لا ينبغي أن يثبت منه^(٢) إلا إلى المنصوص عليه . « ونظر » من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه ، وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كلياته ، فليُجرَّ بحسب الإمكان في مطانه ؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه . وهو أصل مقطوع به على الجملة ، قد اعتبره السلف الصالح ، فلا بد من اعتباره . ومن الناس من توسط بنظر ثالث ، فخص هذا المختلف فيه

(١) أى قاعدة سد الذرائع التى هى منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه هذه القاعدة تلتزم وتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق ، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط فى هذا أقرب إلى الانقياد ، لكن لسد الذرائع نظران الخ . أى فلا يؤخذ هكذا بطريق كل بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذى قرره

(٢) أى من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لأن كثيراً من التكاليف وكلها الشارع إلى أمانة المكلف ، فلا توسع فى ضبطها وتقييدها . بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار . والنظر الآخر أنه وإن انتشرت

٣١٠ النوع الرابع بمقاصد وضع الشريعة للامتنال (المسألة التاسعة عشرة)

بالظاهر^(١) ، فسأط الحكم على ما اطاعوا عليه منه ضبطا لمصالح العباد ، ووكل من لم يطلع عليه إلى أمانته

﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾

كل ماثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه^(٢) . وكل ماثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد^(٣) فلا بد فيه من اعتبار التعبد ؛ لأوجه :
(أحدها) أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف^(٤) من حيث هو

فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها ، ففى أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذها وعول عليها . فيكون هذا توسطاً بين الأمرين ، وإعمالاً لكلا النظرين (١) بأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر . لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله

(٢) أى لا قياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها ، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية . ولم يقل (ففيه التفريع) لأنه — مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس — فإن الذى يعنيه هو إثبات أن فيه أيضاً نوعاً من التعبد ، بمعنى من المعاني التى سيقورها

(٣) أى دون أن يثبت التعبد ، وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد ، وإلا لتناقض الكلام . وقوله (فلا بد فيه من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذى يجب ألا يدخله القياس والتفريع ، بل المراد به أن يكون لله فيه حق . إذا قصده المكلف بالفعل أثيب ، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها . وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا فى كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها : هل تعينت هذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة الا هذه ؟ فهذا التوقف نوع من التعبد ، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلاً كاملاً ، وغير ذلك من المعاني الآتية التى يقرر بها معنى التعبد فى الأوجه المذكورة بعد . فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافى القياس والتفريع إذا وجدت شروطه .

(٤) أى فعلية الاتقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتنال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة فضلاً عن قصدها

مكلف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم ، فإنه عبد مكلف ، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء ؛ بخلاف المصلحة فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأى المحققين . وإذا كان كذلك فالتعبد لازم لاخيرة فيه ، واعتبار المصلحة فيه الخيرة . وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلا . وإذا وقع الأمر والنهى شرعا لم يصح تخلفهما عقلا ^(١) ، فإنه محال . فالتعبد بالاعتناء أو التخيير لازم باطلاق ^(٢) ، واعتبار المصالح غير لازم باطلاق ، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح . وأيضا فإنه ^(٣) لازم على رأى من ألزم الأصلح . وقال بالحسن والقبح العقليين ؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل ، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر ؛ لأن مخالفته قبيحة ، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضا ، فإن تحصيلها واجب عقلا بالفرض . فالأمران على مذهبهم لازمان . ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح ، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد

(والثانى) أنا إذا فهمنا بالاعتناء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك . وغایتنا أن أفهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الاذن الشرعى ، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها فى ذلك الذى ظهر . وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لامصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا ؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل . وذلك غير جائز . فقد بقى لنا إمكان

(١) أى عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهى حتى يؤدى

(٢) أى سوا فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعاني . وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد ، وهو ظاهر ، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعاني كما قال

(٣) أى التعبد

٣١٢ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتنثال (المسألة التاسعة عشرة)

حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد^(١)
فإن قيل : لو جاز ذلك لم نقض بالتعدي^(٢) على حال ؛ فإنا إذا جوزنا وجود
حكمة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحكم لها^(٣) فقط ، لجواز أن تكون جزء
علة^(٤) ، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة
التي علمناها ، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة
سوى ما ظهر . ولا سبيل إلى ذلك . فكذلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن
ذلك الحكم مشروع لتلك العلة

فالجواب أن القضاء بالتعدي لا ينافي جواز^(٥) التعبد ؛ لأن القياس قد صح

(١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمقولية المعنى مستقلا

(٢) أى تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن في القياس في المسائل التي
عرف فيها اعتبار المعاني والعلل

(٣) أى للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل

(٤) أى وجزء العلة لا يعدى الحكم للفرع ، ولا يبنى عليه قياس . وقوله (أو
لجواز الخ) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله (لم نجزم بأن الحكم لها فقط)
الذي يشمل صورتين : أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة ، أو يكون الحكم
لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة . فقوله أولا (لجواز) توجيه
للاحتمال الأول . وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثاني . وقوله (خلو النوع
عن تلك الحكمة) أى المستقلة أيضا كما أن المعلومة مستقلة . وقوله (فإذا أمكن
ذلك) أى احتمال أن تكون المعلومة جزء علة ، واحتمال أن تكون ليست وحدها
المعلل بها وإن كانت علة كاملة . وقوله (سوى ما ظهر) أى لا يوجد جزء آخر
متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم . وقوله في الجواب
(لكن غلبة الظن كاف) فيه جواب التجويز الأول وقوله (وأيضا) فيه جواب
التجويز الثاني

(٥) جعله جوازا فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعى إمكان حكمة أخرى والله

يعتبر كأمير كمال ، بخلاف الوجه الأول وهو امتثال الأمور ، على تفصيل في

موسم في المروغ من جهة الذية وعدمها

كونه دليلاً شرعياً ، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ تقدر على الوفاء به عادة ، وذلك إذا ظهر لنا علة تصالح للاستقلال بشرعية الحكم ، ولم نكلف أن ننفي ما عداها ؛ فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم ، أو كرن ذلك الظاهر جبراً علة لا علة كاملة ، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية ، أو صالح لكونه علة ، كاف في تعدى الحكم به . وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة ، وكل منها مستقل ، وجميعها معلوم ، فنعمل باحداها مع الإعراض عن الأخرى ، وبالعكس ، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه . وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر . فإذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد . فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبين خلافه . ولا علينا

(والوجه الثالث)^(١) أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين « إحداهما » ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة ؛ كالإجماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والناسبة ، وغيرها . وهذا القسم هو الظاهر الذي نعال به ، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله . « والثاني » ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ، ولا يطلع عليه إلا بالوحى ؛ كالأحكام^(٢) التي أخبر

(١) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان في سائر فروع . والوجه الرابع عام أيضاً وكذلك الخامس والسادس

(٢) فتلا ورد (استغفروا ربكم إنه كان غفارا . يرسل السماء عليكم مدرارا ، ويمدكم بأموال وبنين الآية) هل يجعل الاستغفار علة أيضاً في قوة الأبدان وسعة العلم . وغير ذلك . فيقاس على الامداد بالأموال والبنين ، وقال تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ربكم) هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة الدنية . الأموال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللاً لأحكام . لكنها لا تعلم إلا من جهة . فهل يدخل فيها القياس والتفريع ، يقول المؤلف إنها مع كونها علل

٣١٤ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة التاسعة عشرة)

الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أمة الاسلام . وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسايط العدو ، وقذف الرعب ، والقحط ، وسائر أنواع العذاب الديني والأخرى

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف ، لا يقدر على استنباطها ، ولا على التعدية بها في محل آخر ، إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة ، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل ، فبقيت موقوفة على التعبد المحض ؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلن بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلن ^(١) . وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلن بها متعبداً به . ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه ، من غير زيادة ولا نقصان

(والرابع) أن السائل إذا قال للحاكم : لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان ؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك ، كان مصيباً ؛ كما أنه إذا قال : لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم الثبوت في الحكم ، كان مصيباً أيضاً . والأول جواب التعبد المحض . والثاني جواب الالتفات إلى المعنى . وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد ، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبدًا ، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد . فلما صح القصد مطلقاً صح المقصود له مطلقاً . وذلك جهة التعبد . وهو المطلوب

بها الشرع ويصح أن يدخلها القياس والتفريع ، لأنها وإن كانت أحكاماً عادية إلا أن عللها ليست بما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط ، لأن التشابه الذي تدركه فيما نريد أن نجعله فرعاً إنما هو في المطلقات والعمومات المعلن بها ، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية ، حتى يتأتى الالحاق والقياس

(١) لعل فيه حذف كلمة (به)

(والخامس) أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم ، والمفسدة مفسدة كذلك ، مما يختص بالشارع ، لا مجال ^(١) للعقل فيه ؛ بناء على قاعدة نفى التحسين والتقيح . فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك ؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح . فإذا كرون المصلحة مصالحة هو من قبل الشارع بحيث يصدق العقل وتطمئن إليه النفس . فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات . وما نبني على التعبدى لا يكون إلا تعبدياً .

ومن هنا يقول العلماء إن من التكاليف « ما هو حق لله خاصة » وهو راجع إلى التعبد ، « وما هو حق للعبد » ويقولون في هذا الثانى إن فيه حقاً لله ؛ كما فى قاتل العمد إذا عُفى عنه ضرب مائة وسُجن عاماً ، وفى القاتل غيلةً إنه لا عفو فيه ، وفى الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عفو فيه . وإن عفا من له الحق ، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ، ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة ^(٢) وإن كانت براءةً رَحِمَها حقاً له ، وما أشبه ذلك من

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً لأنه لا بد فى المعتبر منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً وكل منهما لا بد أن يستند إلى نص أو إجماع . أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه فى عين الحكم بنص كما فى الحدث بالمس لقوله عليه السلام (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر . وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وقفه فى الأصل مع ثبوت اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم بنص أو إجماع . ورسمى الملائم اكونه مناسباً لما اعتبره الشارع . ومثاله الصغر فى حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة فى أن الولاية للأب عند الحنفية . ويبقى الكلام فى السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك ، فعليك بالنظر فيها لتعرف : هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضاً بوضع الشرع ؟

(٢) لعل الأصل (عن المرأة المطلقة)

٣١٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة التاسعة عشرة)

المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُلِّلَ المعنى الذى لأجله شرع الحكم . فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله ؛ فإن ما هو الله فهو الله ، وما كان للعبد فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً .

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن « النهى يقتضى الفساد بإطلاق » علمت منسدة النهى أم لا ، انتفى السبب الذى لأجله نهى عن العمل أو لا ، وقوفاً مع نهى الناهى ؛ لأنه حقه ، والانهاء هو القصد الشرعى فى النهى . فإذا لم يحصل فالعمل باطل باطلاق . فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد . وإذا لم يخل فهو مما يفترق الى نية كالطهارات وسائر العبادات .

إلا أن التكليف التى فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية ، وهى التى فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد ؛ كردّ الودائع والمفصوب ، والنفقات الواجبة . ومنها ما لا يصح إلا بنية ، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله ؛ كالزكاة والذبايح والصيد . التى تصح بدون نية اذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها ، فإن فعلها بنية الامتثال وهى نية التعبد أثيب عليها . وكذلك التروك إذا تركت بنية . وهذا متفق عليه . ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل الثواب فيها أص . لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة ، من حيث هى مكتسبة . مأمور بها ، والمأمور به متقرب الى الله به ، وكل طاعة من حيث هى طاعة لله عبادة ، وكل عبادة مفتقرة الى نية . فهذه الأمور من حيث هى طاعة مفتقرة الى نية

فإن قيل : إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة ، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب ، لا من كونها طاعة متقربة بها

قيل : هذا غير صحيح ؛ إذ لو كان كذلك لصح الثواب بدون النية ، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية ، لكن الثواب مفتقر فى حصوله الى نية .

(فصل) لا يخلو حكم شرعي عن حق لله وحق للعبد عاجل أو آجل ٣١٧

وأيضاً فلو حصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المصوب كرها ، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد . فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة . والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه . وإذا كان هذا جارياً في كل فعل وترك ، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة وهو دليل سادس في المسألة

فان قيل : فيلزم على هذا أن يفتر كل عمل الى نية ، وأن لا يصح عملٌ من لم ينو ، أو يكون عاصياً

قيل : قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المقلب ، وقد تكون جهة التعبد هي المقلبة . فما كان المقلب فيه التعبد فسلم ذلك فيه ، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية ، فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله . فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة ، فلا بد فيه من نية ، أى لا يصير عبادة إلا بالنية ، لأنه يلزم فيه النية أو يفتر إليها ، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة ، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم ، أو أقرض بقصد دينوى . وكذلك البيع والشراء ، والأكل والشرب والنكاح والطلاق ، وغيرها ، ومن هنا كان السلف رضى الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال ، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرم

فصل

ويتبين بهذا أمور :

منها أن كل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله تعالى ، وهو جهة التعبد ، فان حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه باطلاق . فان جاء ما طاهره أنه حق للعبد مجرداً^(١) فليس كذلك

(١) كالفقاص ، فلعفو عنه حق للعبد ، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله

٣١٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة التاسعة عشرة)

باطلاق ، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية .
كما أن كل حكم شرعى ففيه حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا ، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد . ولذلك قال في الحديث : « حقُّ العباد على الله إذا عبَدُوهُ ولم يُسَرِّكُوا به شيئا ألاَّ يُعَذِّبَهُمْ ^(١) » وعادتهم في تفسير . « حق الله » أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، كأن له معنى معقول أو غير معقول « وحق العبد » ما كان راجعا إلى مصالحه في الدنيا . فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله . ومعنى « التعبد » عندهم أنه ما لا يعقل . معناه ^(٢) على الخصوص . وأصل العبادات راجعة إلى حق الله . وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد

فصل

والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام : —
(أحدها) ما هو حق لله خالصا ؛ كالعبادات . وأصله التعبد كما تقدم . فإذا طابق الفعل الأمر صح ، وإلا فلا
والدليل على ذلك أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى ، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس . وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى . فإذا وقع ^(٣) طابق قصد الشارع . أولا ، خالف . وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل ، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل . وأيضا فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع ،

(١) رواه مسلم

(٢) أى ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساسا للقياس

أما العلل العامة فهي موجودة حتى في التعدى ، كما سبقت الإشارة إليه

(٣) أى الوقوف المذكور .

(فصل) وأما من حيث حق الله وحق العبد في العاجل فثلاثة أقسام ٣١٩

فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه ، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق ، لا بفعل غير مطابق

والنهي في هذا القسم أيضاً نظير الأمر ؛ فان النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه ، إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد باطلاق ، وإما لأن النهي يقتضي أن العمل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع ؛ إما بأصله ؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة ، وإما بوصفه ؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود ، والصلاة في الأوقات المكروهة ؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه ، ولأمر به أو أذن فيه ؛ فإن الإذن هو المعروف أولاً بقصد الشارع فلا تتعداه .

فعلى هذا إذا رأيت من يصحح المنهي عنه بعد الوقوع ، أو المأمور به من غير المطابق ، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده ، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهى حتم ، وإما لرجوع جهة المخالفة الى وصف منفك ؛ كالصلاة في الدار المفصولة . بناء على القول بصحة الانفكاك ، وإما لعد النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح ، فيجوز على حكمه . وقد مر أن هذا قليل ، وأن التعبد هو العمدة

(والثاني) ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد ، والمغلب فيه حق الله . وحكمه راجع الى الأول ؛ لأن حق العبد إذا صار مطرَحاً شرعاً فهو كغير المعتبر ؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر ، والفرض خلافه ؛ كقتل النفس ، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالقتل ومحوها . فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع ، فذلك للأمور الثلاثة الأول^(١) ،

(١) أنظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا ، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجوز على حكمه ، مع أنه في هذا أقرب من سابقه ، لأن سابقه كان في التعبد المحض الذي يبعد فيه الحمل على هذا الوجه ، بخلاف هذا النوع الثاني الذي فيه الحقان ، فان حمله على المعلل أقرب من سابقه . إلا أن يقال : انه أهدر الرابع راساً ، حيث قال (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فلذلك لم يلتفت إليه هنا

٣٢٠ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامثال (المسألة التاسعة عشرة)

ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو الغلب
(والثالث) ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو الغلب . وأصله معنوية
المعنى . فإذا طابق مقتضى الأمر والنهى فلا إشكال فى الصحة ؛ لحصول مصلحة
العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له . وإن وقعت المخالفة فهنا نظر ، أصله
المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد
الوقوع ، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ ، أولاً . فإن فرض غير
حاصل فالعمل باطل ؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل . وإن حصل — ولا يكون^(١)
حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صح وارتفع مقتضى
النهى بالنسبة إلى حق العبد^(٢) . ولذلك يصحح مالك بيع المدبر إذا أعتقه
المشتري ؛ لأن النهى لأجل فوت العتق . فإذا حصل^(٣) فلا معنى للفسخ عنده
بالنسبة إلى حق المالك . وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط
ذو الحق حقه ؛ لأن النهى قد فرضناه لحق العبد ، فإذا رضى بإسقاطه فله ذلك .
وأمثلة هذا القسم كثيرة . فإذا رأيت من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع ،
فذلك لأحد الأمور الثلاثة^(٤)

- (١) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد ، ثم يكون
هذا الفعل المنهى عنه بنفسه محصلاً لهذه المصلحة
- (٢) أى وأما بالنسبة إلى حق الله : وهو الإقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه
من الأثم سواء من جهة البائع أو جهة المشتري . وفضل العتق شئ آخر
- (٣) أى وقد حصل على وجه أبلغ ، لأنه نجز عتقه . بخلاف المدبر ، فإن عتقه
مؤجل وقد لا يتم
- (٤) وتطبيقه فى مسألة العبد جار على الوجه الثالث ، وهو أن المخالفة راجعة
إلى وصف منفك : فالعتق وقع على ذات العبد الذى يمكن انفكاكه عن كونه مدبراً
إلى أن يكون قنأ صرفاً مثلاً كما قالوه فى الدار المغصوبة فالصلاة منفكة عن المكان
المغصوب ، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة ، لأن الوصف ليس
من الأوصاف اللازمة

﴿ المسألة العشرون ﴾

لما كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ، ومبينة على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها ، وليشكروا الله عليها فيجازيهم في الدار الآخرة ، حسبنا بين لنا الكتاب والسنة ، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرقتنا بهذين مبينة على بيان وجه الشكر في كل نعمة ^(١) ، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبدولة مطلقاً

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما . ألا ترى إلى قوله تعالى : (والله أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ) وقال : (فَأَذْكُرُوا فِي أذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ) وقوله : (فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ) وقال : (لَنْ تَكْرَهُنَّ لِأَزِيدَنَّكُمْ) الآية ! والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم ، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية . ومعنى بالكلية أن يكون جاريًا على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال ، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام « حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً » ^(٢) .

(١) وهو ما يشير إليه فيما بعد بقوله (والثاني من جهة الوضع التفصيلي الخ) وقوله : وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبدولة مطلقاً ، أى بوجه عام . سيشير إليه بقوله : (من جهة الوضع الكلي الخ) والآيات من هذا النوع الثاني الكلي الاجمالي : أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله وما لا يحل الخ

(٢) رواه مسلم

ويستوى في هذا ما كان من العبادات أو العادات .

أما العبادات فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشراكة ، فهي مصروفة إليه .
وأما العادات فهي أيضا من حق الله تعالى على النظر السكلي ؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ، فقد قال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟) الآية ! وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) الآية ! فنهي عن التحريم وجعله تعدياً على حق الله تعالى . ولما هم بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام : « من رغب عن سنّتي فليس مني » ^(١) .
وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ) وقوله : (وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرُهَا لَطَعْمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ) الآية ! فذمهم على أشياء في الأنعام والحَرْث اخترعوها ، منها مجرد التحريم . وهو المقصود ههنا .

وأيضا في العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا ، ولا خيرة فيه للعبد ، فهو حق لله تعالى صرفا في حق الغير ، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات ، لا في الأمر السكلي ^(٢) . ونفس المكاف أيضا داخلة في هذا الحق ؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف

فإذا العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين : « أحدهما » من جهة الوضع الأول السكلي الداخل تحت الضروريات . « والثاني » من جهة الوضع التفصيلي

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٢)

(٢) أي فليس كل حق للعبد له إسقاطه ، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها والله لك الحق أيضا ، ولكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف بل يؤخذ المعتدى والمتعرض . وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال . وهو ما يشير إليه قوله (من جهة الوضع السكلي الداخل تحت الضروريات)

الذى يقتضيه العدل بين الخلق ، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة . فصار الجميع ثلاثة أقسام ^(١) . وفيها ^(٢) أيضاً حق للعبد من وجهين : « أحدهما » جهة الدار الآخرة ، وهو كونه مجازى عليه بالنعم ، موثق بسببه عذاب الجحيم « والثاني » جهة أخذه للنعمة ^(٣) على أنفسه . كلها فيما يليق بالدنيا ؛ لكن بحسبه في خاصة نفسه ، كما قال تعالى : (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ) وبالله التوفيق .

القسم الثاني من الكتاب

فيما يرجع الى مقاصد المكلف في التكليف . وفيه مسائل

المسألة الأولى *

أن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في النصرفات ، من العبادات والعادات . والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر

(١) لأن العادات فيها حق الله الصرف ، وهو النظر الكلي ، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله ، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط إذا أسقطه العبد ، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه . فالأخير ان حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر في الأمثلة بخلاف القسم الأول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً ، بقطع النظر عن عبد آخر (٢) أى في العادات . والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقاً من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك كما قال (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا) فجعل ذلك حقاً له ، لكن لا مطلقاً بل حسب ما سأل له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير ، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك ، فليس الناس في ذلك سواء

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ماهو عادة وما هو عبادة ؛ وفي العبادات بين ماهو واجب وغير واجب ؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب ، والمباح والمكروه والحرم ، والصحيح والفساد ، وغير ذلك من الأحكام . والعمل الواجب يقصد به أمر فيكون عبادة ^(١) ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرًا ؛ كالسجود لله أو للضم .

وأينما فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية ، وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها ؛ كفعل النائم والغافل والمجنون .

وقد قال تعالى ^(٢) : (وما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ، (فاعبدوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ، (إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) وقال : (وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى ، وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ) (وَلَا تُسْكُوهُمْ ضِرَارًا لِيَتَّقُوا) بعد قوله : (فَأَمْسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخٍ) (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي يَوْسَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍ) ، (لَا تَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ - إِلَى قَوْلِهِ : إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) وفي الحديث : « إنما الأعمال بالنيات . وإنما لكل امرئ ما نوى » إلى آخره ^(٣) وقال « مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » ^(٤)

(١) كما تقدم في العادات المذهب فيها حق العبد ، تكون عبادة بالنية ، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة ، كالمباحات يأخذها من جهة الاذن الشرعي أو من جهة الحظ الصافي ، والصلاة والعبادات يقصد بها الامثال تكون عبادة ، والرياء والجاه فتكون معصية

(٢) رجوع لأصل الدعوى ، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٧)

(٤) سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاقل حمية

وفيه : « أنا أغنى الشركاء عن الشرك . فمن عمل عملاً أشرك معي فيه شريكاً تركتُ نصيبِي لِشريكِي » ^(١) وتسنده قول الله تعالى : (فمن كانَ يَرجو لقاءَ رَبِّهَ فَلْيَعملْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِمِيقَاتِهِ رَبَّهُ أَحَدًا) وأباح عليه الصلاة والسلام للمُحَرَّم أكل لحْم العيد ما لم يُعِدِّه أو يُصدِّ له ^(٢) . وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه .

لا يقال : إن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة ، فليست معتبرة بإطلاق وفي كل حال ؛ والدليل على ذلك أشياء :

منها الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً ، فإن المكروه على الفعل يعطى طاهره أنه لا يقصد فيما أُكْرِه عليه امتثال أمر الشارع ؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله . فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به ، لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه ، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن أن لا يصح ، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء ، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً ، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول ؛ ويتسلسل ، أو يكون الإكراه عبثاً ^(٣)

ويقاتل رياء ، أي ذلك في سبيل الله ؟ فقال من قاتل لتكون طلبة الله هي العليا فهو في سبيل الله (أخرجه الخمسة كما في التيسير .

(١) أقرب الروايات إلى هذه الرواية رواية ابن ماجه والبيهقي كما في الترغيب والترهيب وقد رواه مسلم بلفظ (أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك معي غيري تركته وشركه)

(٢) أي فلقصد دخل في الحل والحرمه

(٣) أي أن الاكراه إما أن يتسلسل . وإما أن يقف عند حدود أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالا . فيكون الاكراه الذي حصل عبثاً لم يفد مقصود الشارع ، والعبث من الشارع محال . كما أن التسلسل في ذاته محال . فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية فلا يتم الأصل المدعى .

وكلاهما محال ، أو يصح العمل بلانية ، وهو المطلوب

ومنها أن الأعمال ضربان : عادات ، وعبادات . فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج في الامتثال لها إلى نية ، بل مجرد وقوعها كاف ؛ كرد الودائع والمقصوب ، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها ، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات ؟ وأما العادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً ، بل فيها تفصيل . وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها . فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء ؛ وكذلك الصوم والزكاة ، وهى عبادات وألزموا المازل العتق والنذر ، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة . وفى الحديث « ثلاثٌ جِدْهُنَّ وهزْلُهُنَّ جِدُّ : النكاحُ والطلاقُ والرجعةُ ^(١) » وفى حديث آخر : « من نكحَ لاعباً أو طلقَ لاعباً أو أعتقَ لاعباً فقد جاز ^(٢) » وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . « أربعُ جائزاتٌ إذا تكلمَ بهن : الطلاق والعتاق والنكاح والنذر » . ومعلوم أن المازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به . وفى مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم فى أثناء اليوم ولم يفطر أن

(١) رواه فى الجامع الصغير (ثلاث جدهن جد وهزلن جد الخ) عن ابن داود والترمذى وابن ماجه . قال شارحه المناوى قال الترمذى حسن غريب . وتعقبه الذهبى بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب الخزومى قال النسائى منكر الحديث وبما أنكر عليه هذا الخبر وذكر الحديث فى متقى الاخبار باللفظ الذى ذكره فى الجامع الصغير عن الخمسة إلا النسائى قال شارحه الشوكانى وأخرجه أيضاً الحاكم وصححه ؛ والدارقطنى ولما ذكر ما قاله النسائى فى عبد الرحمن قال ووثقه غيره . قال ، الحافظ فهو على هذا حسن

(٢) ذكر الشوكانى روايات بمعناه أخرجه عبد الرزاق عن على موقوفاً وعن عمير موقوفاً ؛ وعن ابن ذر مرقوفاً : (من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز) وفى اسناده انقطاع

صومه صحيح^(١) ، ومن سلم من اثنتين في الظهر مثلاً طاماً للتمام فتقبل بعدها بركتين ، ثم تذكر أنه لم يتم أجزاء عنه ركعتا النافلة عن ركعتي الفريضة ؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها . فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة^(٢) .

ومنها أن من الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً ، وهو النظر الأول المفضى الى العلم بوجود الصانع ، والعلم بما لا يتم الايمان إلا به ؛ فان قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء . فكيف يقال : إن كل عمل لا يصح بدون نية ؟ وإذا ثبت هذا كله دل على قبيض الدعوى ، وهو أنه ليس كل عمل بنية ، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً
لأننا نجيب عن ذلك بأمرين :

﴿ أحدهما ﴾ أن نقول : إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان :

« ضرب » هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار . وهنا يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً ، قصد به امتثال أمر الشارع أولاً ، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية ، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة ؛ فان كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض ، حسناً كان أو قبيحاً ، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالمجبأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهو لا غير مكلفين ، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة ، فليس هذا النمط بتقصود للشارع ، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من القصد ، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام ، ولا يتخاف عن الكلية عمل ألبته . وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين ؛ فإنه

(١) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويج السؤال

(٢) فالمدّة التي وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة . وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفريضة ، ونية النفل لا تجزى عن نية الفرض عنده

إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك ، فينتزل ذلك الحكم الشرعى بالاعتبار وعدمه ، وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال ؛ وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف . فالمسك عن المفطرات لنوم أو غفلة وإن صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع ، كأن الشارع جعل نفس الامساك سبباً في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعاً ، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً . وكذلك ما في معناه

« والضرب الثاني » ليس من ضرورة كل فعل ، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات ؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تعبير تعبدية الا مع القصد الى ذلك . أما ما وضع على التعبد كالعلة والحج وغيرها فلا إشكال فيه . وأما العاديات فلا تكون تعبديات الا بالنيات . ولا يتخاف عن ذلك من الأعمال شئ ، الا النظر الأول لعدم إمكانه ؛ لكنه في الحقيقة راجع الى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه ، فلا يتعلق به الحكم التكليفي البتة ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . أما تعلق الوجوب بنفس العمل ^(١) فلا إشكال في صحته ؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال ، فصار في عداد مالا قدرة عليه ، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً

﴿ والثاني ﴾ من وجهي الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به

فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر الى نية التعبد وقصد امتثال الأمر فلا يصح فيه عبادة ، إلا أنه قد حصلت فائدته فندسقط المطالبة به شرعاً ؛ كأخذ الأموال من أيدي الغصاب . وما افتقر منها الى نية التعبد فلا يجزئ

(١) الذى هو النظر . فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة ، وهو ممكن ، فيتوجه التكليف به . وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن ، لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن ، فلا يخاطب به

فعلها بالنسبة الى المكره في خاصة نفسه حتى ينوى القربه ؛ كالأكره على العلة .
اسكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها ؛ لأن باطن
الأمر غير معلوم للعباد ، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب .

وأما الأعمال العادية — وإن لم تقتصر في الخروج عن عيبتها الى نية —
فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال ، والا كانت
باطلة ^(١) . وبيان بطلانها في كتاب الأحكام . وما ذكر من الأعمال التعبدية فإن
القائل بعدم اشتراط النية فيها بان على أنها كالعادات ومعقولة المعنى ، وانما اشتراط النية
فيما كان غير معقول المعنى . فالطهارة والزكاة من ذلك . وأما الصوم ^(٢) فبناء على
ان الكف قد استحقه الوقت فلا ينقذ لغيره ، ولا يصرفه قصد سواه . ولهذا
نظائر في العادات ؛ ككنكاح الشغار ، فإنه عند أبي حنيفة منقذ على وجه الصحة
وان لم يقصدوه ^(٣) .

(١) أى بالمعنى الثانى المتقدم فى مبحث البطلان ، وهو عدم ترتب الثواب
عليه فى الآخرة

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً لرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التبيت
ولا التعيين حتى إذا قصد غيره كأن نوى رمضان قضاء رمضان الفائت ، أو نوى
بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلاً ، فإن الصوم لا يصرف إلا لصاحب الوقت ويصح

(٣) مذهب أبى حنيفة أن الولين لو صرحا بأن يكون بضع كل صداقاً للآخرى
صح العقد وان وجب مهر المثل لها . وهذا مبنى على أن العقد يصح ولو منع نقي المهر
عنده فإن الشغار آيل إلى نقي المهر . ويظهر أن الأصل (وإن قصدوه) أى قصدوا
الشغار ، أى قصدوا ضد النكاح الشرعى ومع ذلك لم يبطل ، لأن العقد يصرفه
إلى الحقيقة الشرعية فيصح ويلزم مهر المثل ، ويكون الشرط باطلاً وقد يقال قوله
(وإن لم يقصدوه) أى الوجه الذى به يصح العقد ، بل قصدوا ما ينافيه ، فتكون العادة
مستثناة ، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف فى التمثيل به لأنه إذا كان المهر غير ركن
لا يترط فى صحة العقد ، بل مع نفيه فى صلب العقد يصح . فقصدوه وعدم قصدوه
لا ينفيد فى موضوعنا

وأما النذر والعقق وما ذكر معهما فقد تقدم أن القاصد لا يقع السبب غير قاصد المسبب لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه . والهازل كذلك ؛ لأنه قاصد لا يقع السبب ^(١) بلا شك ، وهو في المسبب إما غير قاصد له بنى ولا إثبات ، وإما قاصد أن لا يقع . وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبى . وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه ^(٢) ، وإنما قصد مجرد الهزل باللفظ ، ومجرد الهزل لا يلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الإباحة أو غيرها . وقد علل اللزوم في هذه المسائل بأن الجد والهزل أمر باطن ^(٣) ، فيحمل على أنه جد ومحتاج للقص لا يقع مدلوله . أو يقال ^(٤) إنه قاصد بالعقد الذى هو جد شرعى "العب" ، فناقض مقصود الشارع ، فبطل حكم الهزل فيه ، فصار إلى الجد ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انمقد على الصحة ، فالنية الأولى مستعجبة حكما حتى يقع الافطار الحقيقى ، وهو لم يكن ، فصح الصوم . ومثله نية ركعتى النافلة عن الفريضة ؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحح حكم النية

(١) وهو مجرد اللفظ

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعقق ، فغير وجيه ، لما ذكره آنفا . وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ ، فغير واضح ، ونية الهزل باللفظ لا تخرجه عن كونه فاهما . معناه وملاحظ له ؛ غايته أنه لا يكون قاصدا به حصول المسبب . هذا ما يقتضيه الهزل . فهذا القول كما ترى

(٣) أى وهى مسائل كما ترى لها آثار عظمى فى النسب والحرية والالتزامات ، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة ، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هى ؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه أمر باطن فيجب أن يحتمل على الجد . وإلا لا تفتح باب واسع يفسد العصم . ويضيع الحرية والالتزامات التى يلتزمها المكلف بالنذر ، حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل .

(٤) لا ينافى الوجه قبله . ويصح ضمه اليه وإعمالهما معا

(المسألة الثانية) ينبغي أن يكون قصد المكاف موافقاً لقصد الشارع ٣٣١

الأولى ، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنقل لغوا لم يصادف محلاً .
وعلى هذا السبيل تجرى مسألة الرفض
وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال ، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول .
وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصدِه في التشريع . والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة ؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم ، والمطلوبُ من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله ، وأن لا يقصد خلافَ ما قصد الشارع . ولأن المكلف خلق لعبادة الله ، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة — هذا محمول العباد — فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة . وأيضاً قد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات ، وهو عين ما كلف به العبد ، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك ، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة ؛ لأن الأعمال بالنيات . وحقيقة ذلك ^(١) أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه . وأقلُّ ذلك خلافته على نفسه ، ثم على أهله ، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « كَلِمَتُكُمْ رَاعِي وَكَلِمَتُكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ » وفي القرآن الكريم : (آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ) وإليه يرجع قوله تعالى : (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) وقوله : (وَاسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ فَنَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) ، (وهو الذي جَعَلَكُمْ خُلَافًا فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ

(١) أي حقيقة كون العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها ، أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرة الأسباب الظاهرة التي رتبها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها

فما آتاكم) والخلافة عامة وخاصة حسبها فبرها الحديث حيث قال : «الأمير راعٍ والرجل راعٍ على أهل بيته ، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده . فكلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته^(١) » وإنما أتى بأمثلة^(٢) تبين أن الحكم كلي عام غير مختص ، فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية ، عامة كانت أو خاصة . فإذا كان كذلك فالملطوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه ، يجرى أحكامه ومفاسده مجاريها . وهذا بين

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام^(٣) ، وفي مسألة دخول المكلف في الأسباب^(٤) ؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف . فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله

(١) جزء من حديث أخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر (٢) أى فليس الغرض المحصر فيما ذكره ؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه ؛ ولم يذكر في هذه الرواية أيضاً ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قالوه وأنه إنما ذكر أمثلة فقط (٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد

(٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع . وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينياً ودينيوياً ؛ ثم جعل الدين من حيث قصد المكلف نوعين ، وجعل الديني من حيث قصده ثلاثة أقسام

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل ^(١) من ابتغى في تكاليف الشريعة غير مائسرت له فقد ناقض الشريعة . وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل . فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل .

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد ، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة .

وأما أن من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها ، فالدليل عليه أمجه :

(أخذنا) أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلا بالنسبة إلى ما يقصد بها ؛ إذ لا تحسب للعقل ولا تقبيح ، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه ، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد . فإذا قصد المكاف عين ما قصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . وإن قصد غير ما قصده الشارع

(١) دليل منطقي مؤلف من صغرى ، وكبرى . ثم النتيجة . وقال إن الكبرى ظاهرة ، ولم يترك التنبيه عليها فقال (فإن المشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على الصغرى بالأدلة الستة . إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيرا (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ) هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى . وبسط للكلام فيما ينبغي عليه قوله (فإذا خولفت لم يكن الخ) فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطا تاما ببيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة إليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى . ويكفي في الدليل الأول أن يقول : لانه إذا قصد المكاف غير ما قصده الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الخ . ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات

— وذلك إما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد ؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً - فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً . وذلك مضادة للشريعة ظاهرة

(والثاني) ^(١) أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن . وما لم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن . وهذه مضادة أيضاً

(والثالث) أن الله تعالى يقول : (ومن يشاقق الرسولَ من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غيرَ سبيل المؤمنينَ نُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّى) الآية ! وقال عمر بن عبد العزيز « سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاء الأمر من بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مُتَقِدٌّ ؛ ومن استنصرَ بها منصورٌ ؛ ومن خالفها اتَّبَعَ غيرَ سبيل المؤمنين ، وولاهُ الله ما تولى ، وأصله جهنم ، وساءت مصير » والأخذ في خلاف ما أخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة

(والرابع) أن الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد أخذ في غير مشروع حقيقة ، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض ، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلاً ، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به (والخامس) أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها ^(٢)

(١) قريب مما قبله لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد

(٢) فالنكاح مثلاً طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه ، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل ، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصوداً عند الشارع صار وسيلة عنده ، وهذا مناقضة للشريعة

في الأمر والنهي ؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة ، بل قصد قصد آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له ، فصار ما هو عند الشارع مقصوداً وسيلة عنده . وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع ، وهدم لما بناه

(والسادس) أن هذا القاصد مستهزئ بآيات الله ؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها ، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزْواً) والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله . ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الاسلام غير ما قصده الشارع : « أبا الله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون » والاستهزاء بما وضع على الجسد منضادة لحكمته ظاهرة . والأدلة على هذا المعنى كثيرة والمسألة أمثلة كثيرة ؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإجراز الدم والمال ، للاقارار للواحد الحق بالوحدانية ، والصلاة لينظر اليه بعين الصلاة ، والذبح لعير الله ، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا ، والسلف ليحربه نفعا ، والوصية بقصد المضارة للورثة ، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها ، وما أشبه ذلك

وقد يقال هو عند الشارع أيضاً وسيلة ، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه ، لالتحليل ، فلا يخرج هذا الدليل عن مآل الدليل الأول ، وهو أن ما قصده الشارع مهممل الاعتبار عنده ، وما أهمله الشارع اعتبره . أما محاولة جعله دليلاً مستقلاً من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع فجعله هو وسيلة فغير واضح ، لأنه وسيلة على كل حال ، إلا أن المقصد مختلف

وجوابه أن ذلك جار في بعض التكليف ، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلاً فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا . كإسقاط القتل عن تارك الصلاة . فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها ، لكن الشخص جعلها وسيلة إلى غرض من أغراضه ، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل ، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلاً للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلي رياء لينال دنيا الخ .

وقد يعترض هذا الإطلاق ^(١) بأشياء : منها « ما تقدم في الآلة الأولى : كمنكاح المازل وطلاقه وما ذكر معهما ، فإنه قاصد غير ما قصد الشارع بل مقصد النكاح والطلاق وغيرهما . وقد تقدم جوابه « ومن ذلك » المكروه باطل ، فإنه عند الحنفية تنعقد نصرقاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالاقالة كما تنعقد حالة الاختيار : كمنكاح والطلاق والعتيق واليمين والنذر ^(٢) . وما يحتمل الاقالة ينعقد كذلك ، لكن موقوفاً على اختيار المكروه ورضاه ، إلى مسائل من هذا النجم « ومنها » أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً وغير ذلك مقصود به خلاف ما قصد الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة . ومن تابع الأحكام الشرعية ألقى منها ما لا ينحصر ، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غير ما قصد الشارع فلا يلزم أن يكون باطلاً

والجواب أن مسائل الكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع ، بأدلة قررها الحنفية . ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه ؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي ، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء ، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً ، فإنما قال بها بناء على أن الشارع قصد في استجلاب المصالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ؛ فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته في النطق بكلمة

(١) وهو النكبة في رأس المسألة ، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار إليه سابقاً

(٢) أي فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدتها ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل ، بل وقعت صحيحة .

الكفر خوف القتل أو التعذيب ، وفي سائر المصالح العامة والخاصة ؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة . كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة . فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة ، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الاسلام ، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة . ولهذا موضع يذكر فيه في هذا القسم إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته . فالجميع أربعة أقسام (أحدها) أن يكون موافقاً وقصده الموافقة ، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها ، يقصد بها امتثال الله تعالى ، وأداء ماوجب عليه أو نذب إليه ، وكذلك ترى الزنى والخمر وسائر المنكرات ، يقصد بذلك الامتثال ، فلا إشكال في صحة هذا العمل

(والثاني) أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك . فهذا أيضاً طاهر الحكم

(والثالث) أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة وهو ضربان : « أحدهما » أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً « والآخر » أن يعلم بذلك . فالأول كواطئ زوجته ظاناً أنها أجنبية ، وشارب الجلاب ظاناً أنه خمر ، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته ، وكان قد أوفى بها وبرى ، منها في نفس الأمر . فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة . ويحكي الأصوليون في هذا النحو الاتفاق على العصيان في مسألة « من أخر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل » وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهي لم تحصيل ؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لآجل ما ينشأ عنها من الفساد ، فإذا لم يوجد هنا لم يكن مثلاً من فعله فحصلت المفسدة .

فشارب الجلاب لم يذهب عقله ، وواطىء زوجته لم يختلط نسب من خلق من مائه ، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطىء معرة ، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة . وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل . فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة

فان قيل : فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة ؟ فان وقع على الموافقة فمأذون فيه ، وإذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان في حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . وإن وقع مخالفاً فهو غير مأذون فيه ، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر ، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر ، فكان يجب الحد على الواطىء ، والزجر على الشارب ، وشبه ذلك ، لكنه غير واجب باتفاق أيضاً . هذا خلف

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين ، فانه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل . فاذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فائت به مصلحة ، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي ، فهو عاص في مجرد القصد ، غير عاص بمجرد العمل . وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله ، غير آثم من جهة حق الآدمي ^(١) ، كالفاسب لما يظن أنه متاع المصوب منه ، فاذا هو متاع الفاسب نفسه . فلا طلب عليه من قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي . والقاعدة أن كل تسكيف مشتمل على حق الله وحق العبد .

(١) أي حقه نفسه ، فانه مأذون له في التمتع بزوجه وبشرب الجلاب مثلاً ، وليس مطالباً بصلاة بعد أن أداها ، إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما . فن جهة أنه فعل حقا له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، كالفاسب في مثاله لا يعقل أن نطالبه بمتاع الشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه . فكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره . فيبقى حق الله في الأمر والنهي . وقد انتهكه .

في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل ، أوقصد الموافقة بخالف ٣٣٩

ولا يقال : إذا كان فوت المفسدة أو عدم فوت المصلحة مسقطا لمعنى الطالب ، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله ، أو زنى فلم يتخلق ماؤه في الرحم يعزل أو غيره ، لأن المتوقع من ذلك غير موجود ، فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد ، ولا يكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة

لأننا نقول : لا يصح ذلك ؛ لأن العامل قد تعاطى ^(١) السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج الحرمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بازاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بازاء تعاطى أسبابه خاصة . وإلا فالسببات ليست من من فعل المتسبب ، وإنما هي من فعل الله تعالى . فالله هو خالق الولد من الماء ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والرى مع الماء ، والاحراق مع النار ، كما تبين في موضعه . وإذا كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من من إيقاع مسببه وهو الحد . وكذلك سائر ما جرى هذا المجرى ، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم . وأما الأثم فعلى وفق ذلك . وهل يكون في الإثم مساويا لمن أنتج سببه أم لا ؟ هذا نظر آخر ، لا حاجة إلى ذكره ههنا

« والثاني » أن يكون الفعل أو الترك موافقا إلا أنه عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصده المخالفة . ومثاله أن يصلى رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس ، أوليدراً عن نفسه القتل وما أشبه ذلك . فهذا القسم أشد من الذي قبله . وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد ، وسائل لأموال أخر لم يقصد الشارع جعلها لها ، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل ، لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا فلا يصح جملة . وقيل قال الله تعالى : « إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ » وقد تقدم ^(٢) بيان هذا المعنى

(١) أى بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هذا القسم ، فانه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأ

(٢) في المسألة الأولى

(والقسم الرابع) أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافق ، فهو أيضاً ضربان :

« أحدهما » أن يكون مع العلم بالمخالفة « والآخر » أن يكون مع الجهل بذلك .
 (فان كان) مع العلم بالمخالفة ^(١) فهذا هو الابتداع ، كأنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع ، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل . ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة . والموضع مستغن عن إيراده ههنا وسيأتي له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله . والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة ، لعموم الأدلة في ذلك ، كقوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء) وقوله : (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وفي الحديث : كل بدعة ضلالة ، وهذا المعنى في الأحاديث كالتواتر

فان قيل : إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة ، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم ، وأما المكروه فهو الذم ^(٢) فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً . فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق ومدوح فاعله ومستنبطه ، والمباح حسن باعتبار . فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنته الأولون لا يقول إنها مذمومة ولا مخالفة لتحد الشارع ، بل هي موافقة أي موافقة . كجمع الناس على

(١) أى فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع . وهو يعلم أنه لم يشرعه ، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة . وتأولاً غالباً أن هذا الفعل يعد طاعة . فهذا هو معنى مخالفة الفعل أى في الواقع . وموافقة القصد أى لما يزرعه طاعة وعبادة ، وإن كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة . فلا يقال إن هذا القسم الأول من قسمي الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع ؟ فنجعل هذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه وإن لم يكن جهلاً صرفاً كالضرب الثاني

(٢) لعل الاصل (فليس الذم)

في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل ، أو قصد الموافقة فخالف ٣٤١

المصحف العثماني ، والتجميع في قيام رمضان في المسجد ، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على حسنها ، أعنى السلف الصالح والمجاهدين من الأمة ، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن . فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة : إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم ينص عليها ، فترتبة تعدد موافق لأهلها ، يقتضي الإذعان بالصلاح ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كغيرها .

تخالف المدعى

فالجواب أن هذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه . من القرض أن العمل بخلاف لأفعلي الذي وضعه الشارع ، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلم ، لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال ، بيان ذلك أن جمع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم للاستغناء عنه ^(١) بالحفظ في الصدور ، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين ، وإنما وقعت فيه تارة ثلثان أو ثلاثة ، كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما ، وقصة أبي بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما : وفيه قال عليه الصلاة والسلام : « لا تمارؤا في القرآن فإن المراء فيه كفر » ^(٢) . فالحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام ، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه : أيا كافرنا تقرأ به ، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق ، لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملازم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين

(١) أي لآلته نهى عنه ، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النهي ، بل كان الترك للاستغناء عنه

(٢) رواه في كنوز الحقائق عن البخاري وكذلك ذكره الطبري في تفسيره ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (المراء في القرآن كفر) عن أبي دواد وابن ماجه في صحيحه عن أبي هريرة ، والطبراني وغيره من حديث زيد بن ثابت

وهو الذى يسمى المصالح المرسلّة - وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل ، لا يتخلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً . كيف وهو يقول : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ^(١) « ولا تجتمع أمتى على ضلالة » فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لمقصد الشارع ، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع . وأما البدعة الممنومة فهي التى خالفت ماوضع الشارع من الأفعال أو التروك - وسيأتى تقرير هذا المعنى بعد إن شاء الله .

(وإن كان) العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان ^(٢) : « أحدهما » كون القصد موافقاً فليس بمخالف من هذا الوجه ، والعمل وإن كان مخالفاً فلا أعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه فى المخالفة ، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لا يجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً ، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطروح على الإطلاق « والثانى » كون العمل مخالفاً ، فإن قصد الشارع بالأمر والنهى الامتثال ، فاذا لم يعتل فقد خولف قصده . ولا يعارض المخالفة موافقة القصد ^(٣) الباعث على العمل ؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع فى ذلك العمل على وجهه ، ولا طبق القصد العمل ، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً فلا يحصل الامتثال .

(١) رواه أحمد والبخاري وموقوفاً . وروى مرفوعاً بإسناد ساقط

(٢) أى من النظر ، نظر يفيد صحته واعتباره ، ونظر يفيد بطلانه وإطراحه

(٣) أى قصد المكلف الذى حمله على العمل وهو الامتثال ، وقوله (ولا طبق القصد العمل) أى قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل ، لأن العمل ليس فيه امتثال ، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع . فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذى لم يصادف محلاً . وقوله (فصار المجموع مخالفاً) أى العمل - وهو ظاهر - والقصد أيضاً ، لأنه لم يصادف محلاً ، وصار كأنه قصد المخالفة فى عمل مخالف

في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل أو قصد الموافقة فخالف ٣٤٣

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه^(١)، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً. ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة. ويتبين ذلك بإيراد شيء من البحث فيه وذلك أنك إذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط إلا الامتثال والموافقة، ولم ينتهك حرمة الشارع بذلك القصد، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته، وإن كان مقيداً بقصد المكلف لم يصادف محلاً فهو كالعيب. وأيضاً إذا لم يصادف محلاً صار غير موافق؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد^(٢)

فإن قلت: إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع، كما ذكره عن آيين^(٣) في الفترات وأدرك التوحيد، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهي غير معتبرة، إذ لم تثبت في شرع بعد^(٤)

قيل لك: إن فرض أولئك في زمان فترة لم يتسكوا بشريعة متقدمة، فالقاصد الموجودة لهم منازع^(٥) في اعتبارها بإطلاق، فانها كأعمالهم المقصود بها (١) أي كما قرره في بيان الوجهين. وقوله (في الترجيح) أي كما سيقره في قوله (ويتبين ذلك الخ) الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً

(٢) أي بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع. فالمشروع هو المجموع (٣) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله. وخالف المشركين في ذبائحهم وفي كثير من أعمالهم، فكان يحيى الموءودة. وكان يقول: الشاة خلقها الله تعالى، وأتزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض النبات وأتم تدبجوها لغير الله (٤) أي عند تمسكها لم تكن تثبت في شرع، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه. وليس يلزم في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها. بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً

(٥) أي للجهتين أنظار مختلفة فتم من يصحها، ومنهم من لا يصحها. وهي كأعمالهم المقصود بها التبعيد، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذلك، فالصحيح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم، وبالعكس

التعميد: فإن قلت باعتبار القصد كيف كان ، لزم ذلك في الأعمال ؛ وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد . وأيضاً فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها ، وإن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين^(١) ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح

فإن قيل : قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يبين أن هذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر ، فإن المقاصد أرواح الأعمال ، فقد صار العمل ذا روح على الجملة ، وإذا كان كذلك اعتبر بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل ، أو خالفهما ، فإنه جسد بلا روح^(٢) ، فلا يصدق عليه مقتضى قوله : « الأعمال بالنيات » لعدم النية في الفعل

قيل : إن سلم فعارض بقوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ عملٍ ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ »^(٣) وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام ، فلم يكن معتبراً بل كان مردوداً . وأيضاً فإذا لم ينتفع بجسد بلا روح ، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد ؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة ، فهي في حكم العدم ، فبقيت النية منفردة في حكم عملي فلا اعتبار بها ، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين ، فكانت المسألة مشكلة جداً

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد فتلافوا من

(١) أي كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: اللهم إني أشهدك أني على ملة إبراهيم وقوله (فذلك واضح) أي لخروجه عن فرض المسألة فإن عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك

(٢) أي في صورة العمل الموافق والقصد المخالف . أما فيما خولفهما فلا روح ولا جسد (٣) ذكره في متقى الأخبار بلفظ (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) وقال : متفق عليه . قال في التيسير : وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من أخذت في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) أخبرني الشيخان وأبو داود وفي رواية (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) اهـ

في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل ، أو قصد الموافقة فخالف ٣٤٥

العبادات ما يجب تلافيه ، وصححوا المعاملات . ومال فريق الى الفساد باطلاق ، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا الى جانب العمل المخالف^(١) .
وتوسط فريق فأعموا الطرفين على الجملة ، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجهه ، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر . والذي يدل على إعمال الجانبين أمور :
(أحدها) أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد إذ لم يتلبس الا بما اعتقد إباحته . ومخالفة الفعل ، لأنه فاعل لما نهى عنه ، فأعمال مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة ، وأعمال مقتضى المخالفة^(٢) في عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليه ، حتى صُحِّح ما يجب أن يصحح ، بما فيه تلافٍ ، ميلا فيه الى جهة القصد أيضاً ، وأهل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافٍ فيه .

(١) أى ميلا منهم الى أن العمل متى كان مخالفا بطل . ولو كان القصد موافقا
(٢) أى على الجملة . بدليل قوله (حتى صحح الخ) فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة . ومقتضى المخالفة فصل فيه : فما لا تلافٍ فيه أهمل وما فيه التلافى صحح ، مراعى فيه جانب القصد . وقوله (يتزوجها) أى يعقد عليها (رجلا) ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول ، فنفت على الأول وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح ، لترجحه بالدخول بدون علم ميلا الى جانب القصد الموافق . وأما مسألة المفقود ففيها الامران معا : البناء على الفعل المخالف وتصحيحه إذا قدم زوجها أى علست حياته بعد البناء ميلا الى صحة القصد وإلى الترجيح بالدخول مع عدم علمه بحياته ، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين . والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله (تزوجت) لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله (قبل نكاحها) العقد فقط بخلاف أصل المسألة . وإن كان المراد به البناء فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله (وفيما بعد العقد وقبل البناء ، قولان) . إلا أن يقال إن معنى قوله (تزوجت) حلت للأزواج بحكم الحاكم . ثم رأيت في الاعتصام ، انصه (في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها الخ) ما قال هنا . ثم قال فإنه يقال : الحكم لها بالعدة . في الأول أن كان قد طلع المصته فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها ، أو ليس بقاطع . في الثاني : تباح لغيره وهي في عصمة المفقود ؟ . وبهذا تعلم أن قوله (تزوجت) في كتابه المذكور في كتابه (الاعتصام) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه

فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما ؛
 كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقديم نكاح غيره الا بعد بذائه بها ، فقد
 فانت^(١) بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن ، وروى مثله عن علي رضي الله عنهم .
 ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم ، فالأول أولى بها قبل نكاحها ،
 والثاني أولى بعد دخوله بها ، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان . وفي الحديث :
 « أيما امرأة نكحت بغير إذن موليتها فنكاحها باطل باطل باطل^(٢) . فان دخل
 بها فلها المهر بما أصاب منها » وعلى هذا يجري باب السهو في الصلاة ، وباب
 الأنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها

(والثاني) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبار الجهل
 في العبادات اعتبار النسيان على الجملة ، فعدّوا من خالف في الأفعال أو الأقوال

(١) وفي الاعتصام : فقد بانت . ويرد عليه أنه إذا تحقق أن الذي لم يبين هو الأول
 فدخول الثاني بها دخول بزواج غيره وكيف يكون غلطه على زوج غيره صحيحا على
 الدوام ومصححا لعقده الذي لم يصادف محلا ومعطلا لعقد نكاح صحيح يجمع عليه
 مع أن الغلط يرفع عن الغالط الاتيم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها
 (٢) أي فيفسخ النكاح لمخالفته للشروع ، ويكون لها المهر . ويسقط الحد
 والعقوبة ، وصح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر . ويبقى الكلام في أن هذا إنما يكون
 من مسائلنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي ، أما إذا حصل
 مع العلم بالركنية فلا يكون منها . فهل حكمه كذلك ؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم
 في حال الجهل لا تكون المسألة بما بدل على موضوعنا من إعمال الجانبيين كما يقول
 المؤلف ، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر . وسيأتى في
 فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع ،
 ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحا ، فيثبت استحقاق الميراث
 مثلا ، إلى غير ذلك مما له علاقة بموضوعنا ، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة
 وموافقة . بل بنوه هناك على قاعدة أخرى

في حكم من قصد المخالفة فوافق في العمل ، أو قصد الموافقة فخالف ٣٤٧

جهلاً على حكم الناس ، ولو كان المخالف في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق لعاملوه معاملة العائد ، كما يقوله ابن حبيب ومن واقفه ، وليس الأمر كذلك .
فهذا واضح في أن القصد الموافق أثر . وهو بين في الطهارات والصلاة والصيام^(١) والحج وغير ذلك من العبادات . وكذلك في كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها .

ولا يقال : إن هذا ينكسر في الأمور المالية ، فإنها تضمن في الجهل والعمد لأننا نقول الحكم في التضمن في الأموال آخر ؛ لأن الخطأ فيها مساو للعمد في ترتب الغرم في إلتافها .

(والثالث) الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة ؛ ففي الكتاب :
(وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم) وقال : (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفي الحديث : « قال قد فعلت » وقال : (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وفي الحديث . « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »^(٢) وهو معنى متفق عليه في الجملة لا يخالف فيه . وإن اختلفوا فيما تعلق به رفع المؤاخذة ، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا ، فلم يختلفوا^(٣) أيضاً أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح . فإذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجملة ، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم .

(١) عاملوا الجاهل بجرمة الشهر أو بجرمة الفطر معاملة الناس ، فلا كفارة . وكذا كل ما ذكره في التأويل القريب هو من باب الجهل ، وعدوه بالناس لا كفارة عليه . وكذا في الأطعمة والأشربة لأحرمة في تعاطي المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم ، كشرب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً ، وآكل المتنجس معتقداً طهارته لأشئ عليه . وعليك باستيفاء البحث في الفروع

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٤٩)

(٣) أى بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة ، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين

﴿ المسألة الخامسة ﴾

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونا فيه على ضربين: « أحدهما » أن لا يلزم عنه إضرار الغير « والثاني » أن يلزم عنه ذلك . وهذا الثاني ضربان : « أحدهما » أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار ؛ كالمُرْخَص في بيعه قد رآه لطلب معاشه ، وصحبه قصد الإضرار بالغير . « والثاني » أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قيمان : « أحدهما » أن يكون الإضرار عاماً ؛ كقتل السلف ، وبيع الحاضر للبادي ، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره « والثاني » أن يكون خاصاً وهو نوعان : « أحدهما » أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر ، فهو محتاج إلى فعله ؛ كالمدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره ، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره ، عالماً أنه إذا حازه استضرر غيره بعدمه ، ولو أخذ من يده استضرر . « والثاني » أن لا يلحقه بذلك ضرر وهو على ثلاثة أنواع : « أحدهما » ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً ، أعني القطع العادي ، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام ، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد ، وشبه ذلك . « والثاني » ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً ؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه ، وأكل الأغذية التي غالبها ^(١) أن لا تضر أحداً ، وما أشبه ذلك . « والثالث » ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لنادراً وهو على وجوبين : « أحدهما » أن يكون غالباً كبيع السلاح ^(٢)

(١) أي وقد تضر بعض الناس نادراً . فاستعمال الشخص لها مع تدور الضرر شيئاً حكاه أنه باق على الأذن

(٢) الفرض أن يكون الضرر خاصاً لا عاماً وهل يبيع السلاح من أهل الحرب . يكون ضرره خاصاً مع أن تلقى السلع ضرره عام ؟ وكذا يقال في بيع العنب من يصنعه خمرًا . وبيع ما يمكن أن يفش به لمن لا يؤمن على الفش به : هل كل هذا من الخاص ؟ وسيأتي له مثله في إعطاء المال للمحاربين والتكفار في قذا الأثرى

من أهل الحرب ، والعنب من الحمار ، وما يفش به من شأنه الفش . ونحو ذلك .
« والثاني » أن يكون كثيراً لأغلبها ، كسائل ييوع الآجال ^(١) فوزه ثمانية أقسام
(فأما الأول) فباق على أصله من الإذن ، ولا إشكال فيه ، ولا حاجة إلى
الاستدلال عليه ، لثبوت الدليل على الإذن ابتداء .

(وأما الثاني) فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار ،
لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا إضرار في الإسلام ؛ لكن يبقى النظر في هذا
العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير : هل يمنع منه فيحيز
غير مأذون فيه ؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟
هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة ، وهو جار على مسألة ^(٢) الصلاة في الدار
المنصوبة . ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً :

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل ، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب
تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد ؛ أولاً . فإن كان كذلك
فلا إشكال في منعه منه ، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار ، فلينتقل
عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار . وإن لم
يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير ، فحق الجالب أو الدافع
مقدّم . وهو ممنوع من قصد الإضرار ، ولا يقال إن هذا تكليف بتلا يطاق ،
فإنه إنما كلف ببقى قصد الإضرار ؛ وهو داخل تحت الكسب ، لا ببنى
الإضرار بعينه

(وأما الثالث) فلا يخلو أن يلزم من منعه الإضرار به بحيث لا ينجبر ^(٣) ، أولاً .
فإن لزم قدّم حقه على الإطلاق ؛ على تنازع يضعف مدركه من مسألة الترس التي

(١) كنهال الآتى في بيع الجارية لزيد بن أرقم

(٢) لما كان فيه النهي لوصف منك . ففي صحته خلاف

(٣) كفقده الحياة أو عضو من أعضائه وبما مائل ذلك

فرضها الأصوليون فيما إذا ترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل^(١) أهل الاسلام. وإن أمكن^(٢) انجبار الاضرار ورفع جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أو الدافع مما عمَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقى السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الضائع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره، مما رضى أهله وما لآ. وذلك يقضى بتقديم مصالحة العموم على مصالحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضره^(٣)

(وأما الرابع) فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظر من جهة إثبات الخطيئة، ونظر من جهة إسقاطها. فإن اعتبرنا الخطيئة فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استغفر غيره بذلك؛ لأن جاب المنفعة أو دفع المضره مطلوب للشارع مقصود. ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل، للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعة على العباد؛ والرطب باليابس في العريئة، للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قعد الشارع إليها. وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من

(١) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا يجبر إذا منع من استعمال حقه. وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر. فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيرا من الناس. كييع الحاضر للبادي أما مسألة الترس فيقول إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله إستئصال أهل الاسلام. يعنى هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الأقل. فالضرر لاحق به على كل حال. فلذلك قصر الضرر على الترس واستبقى سائر المسلمين أو سائر الجيش. فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الاسلامى في هذه الجهة مثلا فإنه يتناسب مع الفرض

(٢) بأن يكون في أمور مالية مثلا

(٣) أى مضره لا تجبر أما أصلها فهو الفرض

ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً، بحوزة له دون غيره . وسبقه إليه لا مخالفة فيه للشارع، فصح . وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق، على حق السابق ليس بقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه ، وذلك لا يلزمه ، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات ، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه ، لأنه من حقه على بينة ، ومن حق غيره على ظن أو شك . وذلك في دفع الضرر واضح ؛ وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدماً يضر به

وقد سئل الداودي : هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غم هذا الذي يسمى بالخراج إلى السلطان أن يفعل ؟ قال : نعم ، ولا يحل له إلا ذلك . قيل له : فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم ، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل ؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد . بتمام ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضي الله عنه - في الساعى يأخذ من غم أحد الخلق شاة وليس في جميعها^(١) نصاب - : إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه ، لا يرجع من أخذت منه على أصحابه بشيء . قال وليست آخذ في هذا بما روى عن سحنون ، لأن الظلم لا أسوة فيه ، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره . والله تعالى يقول : (إِنَّمَا السَّبِيلُ^(٢)) على الذين يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ) هذا ما قال . ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه ، مع العلم بأنه يطرحه على غيره ، إذا كان المطروح جوراً بيناً . وذكر عبد الغنى في المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب ، قال

(١) أي ليس في مجموع غم الخطاء شاة ، بأن كان المجموع أقل من أربعين . وبذلك

صح أنه مظلمة من باب الغصب

(٢) فقد حصر السبيل والمواخذة في نفس الظالم أما غيره فلا سبيل عليه ، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للظلم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حيثئذ على غير الظالم

قلت لحمد بن أبي سليمان : إني أتكلم فترفع عني النوبة ، فإذا رفعت عني وضعت على غيري . فقال : إنما عليك أن تكلم في نفسك ، فإذا رفعت عنك فلا تبالي على من وضعت .

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك ، وإعطاء المال المحاربين ، والكفار في فداء الأسارى ، ولما نعى الحاج حتى يؤدوا خراجا . كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية . ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر ، أو قتل الكافر المسلم . بل قال عليه الصلاة والسلام : « وَدِدْتُ أَنْ أَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ أَحْيَاكُمْ أَقْتُلُ » الحديث (١) ولازم ذلك دخول قاتله النار ، وقول أحد ابني آدم (إني أريدُ أن تَبْوءَ بإثمِي وإِثْمِكَ) بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير ، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة ، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام ، ولأن جانب الجلب والدافع أولى ، وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فان قيل : هذا يشكل في كثير من المسائل ، فان القاعدة المقررة أن « لا ضرر ولا ضرار » وما تقدم واقع فيه الضرر ، فلا يكون مشروعاً بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر ، إما بعوض وإما مجاناً ، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه ، وقد أخذ من يده قهراً لما كان امساكه مؤدياً إلى إضرار المضطر . وكذلك إخراج الامام الطعام من يد محتسره قهراً ، لما صار منعه مؤدياً لإضرار الغير ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا اشكال فيه . وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن ، وإنما الاذن لمجرد جلب الجانب دفع الدافع . وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الاذن . وأيضاً فقد تعارض هنالك إضراران : إضرار صاحب اليد والملك ، وإضرار من لا يد له ولا ملك .

والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والمالك ، ولا يخالف فى هذا عند المزامحة على الحقوق . والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الأضرار . وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه ؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم وإن كان محتاجاً الى ما فعل . فهذا يدل على أن الشارع لم يقصد الإضرار بل عن الإضرار نهى ، وهو الإضرار بصاحب اليد والمالك .

وأما مسألة المضطر فى شاهد لنا ؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً اليه بعينه حاجة يضر به عدمها ، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه ، وهو عين مسألة النزاع ، وإنما يكره على البذل من لا يستغربه فافهمه . وأما المحتكر فإنه خاطىء باحتكاره ، مرتكب للنهى ، مضر بالناس ؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضر هو به . وأيضاً فهو من القسم الثالث الذى يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة . هذا كله مع اعتبار الحفظ .

وإن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان :

« أحدهما » إسقاط الاستبداد والدخول فى المواساة على سواء ، وهو محمود جداً ، وقد فعل ذلك فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال عليه الصلاة والسلام : « إن الأشعريين إذا أرملوا فى الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم فى ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم فى إناء واحد . فهم منى وأنا منهم » وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه ، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمة أو غير ذلك من طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً ، وأنه قائم فى خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد ، فهو على ذلك واحد منهم . فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجاج لنفسه دون غيره من هو مثله ، بل من أمر بالقيام عليه ؛ كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده . فعلى هذا الترتيب كان

(١) (تقدم ج ٢ - ص ١٩٤)

الأشعريون رضی الله عنهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فهم مني وأنا منهم » ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم ، وفي الشفقة الأب الأكبر ؛ إذا كان لا يستبد بشيء دون أمته . وفي مسلم عن أبي سعيد قال : « بينما نحن في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلة له — قال — فجعل يصرف بصره يمينا وشمالا . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من كان معه فضلٌ ظهرٌ فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان معه فضلٌ من زادٍ فليعد به على من لا زاد له — قال — فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لاحقٌ لأحد منا في فضل » وفي الحديث أيضا : « أن في المال حقاً سوى الزكاة » . ومشروعية الزكاة والإقراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكد لهذا المعنى . وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق ، وهو لا يقتضى استبدادا . وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل ، ولا يكون موقفاً على نفسه ضرراً ناجزاً ، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره . وهو نظر من يعد المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً » (١) وقوله : « المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » (٢) وقوله : « المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » (٣) وسائر ما في المعنى من الأحاديث ؛ إذ لا يكون شد المؤمن للمؤمن على التمام إلا بهذا المعنى وأسبابه . وكذلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً

(١) رواه في الجامع عن الشيخين والترمذي والنسائي عن أبي موسى وليس فيه لفظ (المرصوص)

(٢) أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد ومسلم بلفظ (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ)

(٣) كذلك ذكره في الاحياء وقال عنه العراقي رواه الشيخان من حديث أنس (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)

عليهم على السواء ، كل أحد بما يليق به ؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص . فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج اليه أو أقل لخرج عن اعتداله . وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض ، وما أمروا به من اجتماع الكلمة ، والأخوة وترك الفرقة . وهو كثير . إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهاها مما يرجع إليها .

« والوجه الثاني » الإيثار على النفس ، وهو أعرق في إسقاط الحفظ . وذلك أن يترك حظه لحظ غيره ، اعتماداً على صحة اليقين ، وإصابة لعين التوكل ، وتحملاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله . وهو من محامد الأخلاق ، وزكيات الأعمال . وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن خلقه المرضي . وقد كان عليه الصلاة والسلام « أجود الناس بالخير ، وأجود ما كان في شهر رمضان ، وكان إذا لقيه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة » وقالت له خديجة : « إنك تحمل الكل » وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق ، وحمل اليه تسعون ألف درهم ، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها ، فأرد سائلاً حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله فقال : « ما عندى شيء . ولكن ابتع علي فاذا جاءنا شيء قضيناه » فقال له عمر : ما كلفك الله مالا تقدر عليه . فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال رجل من الأنصار : يا رسول الله أتفق ولا تخف من ذي العرش إقلالا . فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم وعرف البشر في وجهه وقال : « بهذا أمرت » ذكره الترمذي . وقال أنس : كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخر شيئاً لقد . وهذا كثير .

وهكذا كان الصحابة . وقد علمت ما جاء في تفسير قوله تعالى : (وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا) وما جاء في الصحيح في قوله : (وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) وما روى عن عائشة ، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام ، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحفظ

وهو ضربان : « إيثار بالملك » من المال ، وبالزوجة بفراقها لتحل العوثر ، كما في حديث المواخاة المذكور في الصحيح . « وإيثار بالنفس » كما في الصحيح ^(١) أن أبا طلحة ترس على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتطلع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : لا تشرف يا رسول الله يصيبك سهم من سهام القوم . نحري دون نحرك . ووقى بيده رسول الله صلى الله عليه وسلم فشلت . وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام ؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس إلى العدو . ولقد فرغ أهل المدينة ليلة فأنطلق ناس قبل الصوت ، فتلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبر على فرس لأبي طلحة عري والسيف في عنقه وهو يقول : « لن ترأعوا » . وهذا فعل من أثر بنفسه . وحديث علي بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور . وفي المثل السائر : « والجود بالنفس أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يعرف المحبة بأنها الإيثار . ويدل على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام : (أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين) فأثرتة بالبراءة على نفسه .

قال النووي : أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحفظ النفس ، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله . وهذا مع ما قبله ^(٢) على مراتب ، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام . وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل من أبي بكر جميع ماله ، ومن عمر النصف ، ورد أبا لبابة وكعب بن مالك إلى الثلث . قال ابن العربي : لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر . هذا ما قال .

وتحصل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحفظ العاجلة ، فتحمل المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يحل بمقصد شرعي . فإن أخل بمقصد شرعي

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٠٨)

(٢) وهو الإيثار بالمال

فلا يمد ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً . أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الأمر ، وإما لأمر آخر ، أو لغير شيء . فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء . وكونه لأمر الأمر يضاد كونه مخالفاً بمقصد شرعي ؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الأمر . وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له ، ومخالفة أمر الأمر ضد الموافقة له . فثبت أنه لأمر ثالث ، وهو الحظ . وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ . هذا تمام الكلام في القسم الرابع ؛ ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ

(وأما القسم الخامس) وهو أن لا يلحق الجالب أو الدافع ضرر ، ولكن أداؤه إلى الفسدة قطعي عادة ، فله نظران : « نظر » من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً ، من غير قصد إضرار بأحد . فهذا من هذه الجهة جائز لا محذور فيه . « ونظر » من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود ، مع عدم استضراره بتركه . فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار ؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع . وإما فاعل للأمور به على وجه يقع فيه مضرة ، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة ؛ وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين : إما تقصير^(١) في النظر للأمور به وذلك ممنوع ، وإما

(١) وذلك في تقدير أنه فاعل للأمور به . وقوله (وإما قصد إل تنس الإضرار) وذلك يكون في التقديرين محتملاً ، إلا أنه يقال : إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم الخامس ، كما صرح به قوله (فله نظران نظر الخ) وكما هو أصل المقسم في أول المسألة حيث قال (والثاني ألا يقصد إضراراً الخ) وقد يجاب بأن قوله (وأما قصد) أي مظنة قصد فهو مل بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله (فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ) . إلا أنه يبقى الكلام في

قصد إلى نفس الاضرار وهو ممنوع أيضاً ، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل ، لكن إذا فعله فيعد متمدياً بفعله ، ويضمن ضمان المتعدى على الجملة ، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة ، ولا يعد قاصداً له البتة ، إذا لم يتحقق قصده للتعدى . وعلى هذه القاعدة تجرى مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ، والذيج بالسكين المغصوبة ، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير . ولأجل هذا ^(١) تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة ^(٢) والعمل الأصلي صحيحاً ؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر ، وضامناً إن كان كسماً ضماناً ، ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها . ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا . وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى ^(٣) . هذا من جهة إثبات الخطوط . ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة

(وأما السادس) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الاذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالدور في انحرافها ، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة ؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري قوله (ولا يعد قاصداً له البتة) الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد . ولعله يريد أنه يعامل معاملة المخطئ في التضمن للتلّف وفي الدية . فعليك باستيفاء المبحث (١) أي لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا يحظر فيه ويمكن انفكاكه عن الآخر

(٢) نقل بعضهم هنا عن القرافي دعواه أن صحة العبادة وإجزاءها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين . وقال إن الفقهاء قديماً وحديثاً على خلاف هذه الدعوى اه ولا يخفى عليك أن هذا الموضوع ليس محل تحقيق هذا البحث وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطلان (ج - ١) فليراجع . على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب ، والبطلان بمعنى عدم رجائه ؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أو غوه فمع كونها لا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به في الفروع

(٣) الذي هو النظر الثاني ، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده ؛ وهو من هذا الوجه ممنوع والفصل مختلف متضمن لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل

الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إجراء للشرعيات مجرى العادات في الوجود . ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة — مع معرفته بندور المضرة عن ذلك — تقصيراً في النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر . فبالعمل إذاً باق على أصل المشروعية .

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها ؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج ، مع إمكان الكذب والوهم والغلط . وإباحة القصر في المسافة المحدودة ، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف . ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة^(١) . وكذلك إعمال خبر الواحد^(٢) والاقيسة الجزئية في التكاليف ، مع إمكان اخلافها والخطأ فيها من وجوه . لكن ذلك نادر فلم يعتبره واعتبرت المصلحة الغالبة . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب .

(وأما السابع) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيختل الخلاف . أما أن الأصل الإباحة والاذن فظاهر ، كما تقدم في السادس . وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً ، فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجيهين المذكورين^(٣) أم لا لجواز تخلفهما وإن كان التخلف نادراً . ولكن اعتبار الظن هو الأرجح ؛
لأُمُور :

- (١) أي فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذا النادر
- (٢) أي في الجزئيات ، كما قيد به في الاقيسة ؛ كالعمل برواية فلان وهي تحتل الخطأ والكذب الخ وكقياس النباش على السارق مثلاً ، وهو قياس جزئي عمل به مع احتمال الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الاقيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين . وقيد الجزئيات ضروري فيهما ، لأن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك
- (٣) أي في الوجه الخامس ، وهما التقصير في النظر إلى المأمور به وقصد نفس الإضرار . وقوله (لجواز تخلفهما) إبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه إن أداؤه للمفسدة قطعي عادة

أحدها أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا :
والثاني أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل^(١) في هذا القسم ؛ كقوله
تعالى : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ)
فانهم قالوا : لتكفَّن عن سب آلهتنا ، أو لنسبَنَّ أهلك ! فنزلت . وفي الصحيح^(٢)
« إن من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل
والديه ؟ قال : « نعم ، يسب أبا رجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه » وكان
عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المناقين ؛ لأنه ذريعة الى قول الكفار إن محمداً
يقتل أصحابه . ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي صلى الله عليه وسلم « راعيناً »
مع قصدهم الحسن ، لاتخاذ اليهود لها ذريعة الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك
كثير كله مبنى على حكم أصله^(٣) وقد ألبس حكم ما هو ذريعة اليه

والثالث أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهى عنه . والحاصل من
هذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد اليه ، فالأصل الجواز من
الجلب أو الدفع ، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية ؛ إلا أنه لما كانت المصلحة
سبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون ، منع من هذه الجهة لا من جهة
الأصل ؛ فان التسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه . فان حمل محل التعدي فمن جهة
أنه مظنة للتقصير . وهو أخفض رتبة من انقسم الخامس . ولذلك وقع الخلاف فيه

(١) ظاهره أنه نوع منه ، فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه . ولكن بالتأمل يرى
أن هذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة ، ولعل غرضه أن مانص عليه بالفعل من
جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه ، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً
فيم الدليل ، ويظهر قوله (داخل في هذا القسم)

(٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي

(٣) من إذن أو خلافه كما في مسألة السب المذكورة في الحديث ، فان أصله بدون
المتدرع اليه ممنوع . لحكم الأصل المنع . والتريفة كذلك . بخلاف بقية الأمثلة فان
الأصل مأذون فيه ، ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه

هل تقوم مظنة الشيء بمقام نفس القصد الى ذلك الشيء ، أم لا ؟ هذا نظر إثبات الحظوظ . وأما نظر إسقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس ، بخلاف القسم السادس فإنه لاقدرة للانسان على التفكك عنه عادة .

(وأما الثامن) وهو ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا فهو موضع نظر والتباس . والأصل فيه الحل على الأصل من صحة الإذن كذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفیان ، إذ ليس هنا الاحتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه ، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة

وأيضا فإنه لا يصح أن يعد الجالب أو النافع هنا مقصرا ولا فاصدا كما في العلم والظن ؛ لأنه ليس حمله على القصد اليهما ^(١) أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما . وإذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوى جدا ؛ إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعا . وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه ؛ لأنه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة ^(٢) ذلك . فكما اعتبرت المظنة ^(٣) وإن صح التخلف ، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد . ولهذا أصل وهو حديث ^(٤) أم ولد زيد بن أرقم

(١) أى إلى المفسدة — كالمعصية مثلا وإن لم يتضرر بها أحد ، والاضرار أى للغير
(٢) توسع زائد عما بنى عليه الثامن ، وهو كثرة الوقوع . فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضا وإن لم تعرف الكثرة بالفعل

(٣) أى في السابغ . وقوله (لأنها مجال للقصد) تعليل غير واضح ، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يبعدو أن يكون احتمالا لا يبلغ علما ولا ظنا

(٤) هو حديث أم يونس : قالت مامعناه أنها باعت ام ولد زيد جارية له بثمانمائة درهم الى العطاء وشرطت عليه انه اذا باعها لا يبيعها الا لها ثم اشترتها منه قبل الاجل بستمانه . فاستفتت عائشة . فقالت بئس ما شررت — أى لوجود الشرط الذى يخالف عقد البيع من أنه لا يبيعها الا لها — وبئسما اشترت الخ ، وبالف في

وأيضاً فقد يشرع الحكم لعلّة مع كون فواتها كثيراً ، كحد الخمر ، فإنه مشروع للزجر ، والأزدجار به كثير لا غالب ^(١) ، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل . فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه ، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن . فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة ، لحكمة سد الذريعة الى المنوع

وأيضاً فإن هذا القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة ^(٢) فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك

وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير : فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين ^(٣) وعن شرب النبيذ بعد ثلاث ^(٤) وعن الانتباز في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها . وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض

الزجر عن هذا . أي فكثيراً ما يكون القصد من هذا البيع التوصل الى دفع قليل كالستاتة في كثير هو الثمانمائة ، وتوسط الجارية حيلة ، والاجل له فرق المائتين . فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالباً . هذا غرضه ، ولكن ذلك بحسب زمانهم . أما اليوم فإنه الغالب في القصد قطعاً

(١) قد لا يسلم

(٢) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ (كثرة) لا يفيد في الاشتراك في الحكم ، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال ، وأما ذاك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة . فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال

(٣) عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعاً ، ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعاً) رواه الجماعة الا الترمذي (نيل الأوطار ج ٩)

(٤) ينظر في جعل هذا من الكثير لا الغالب ؛ فالظاهر أن تأديته مفسدة الاسكار غالباً لاسيما في البلاد الحارة ، بل ويبد اثنتين فيبدا ومن هذا يعلم أن قوله ببد (ووقوع المفسدة الخ) في حيز المنع

ذلك لئلا يتخذ ذريعة ، فقال : « لو رخصتُ في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه ^(١) » ، يعني أن النفوس لا تتف عند الحد المباح في مثل هذا . ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثرت وقوعها . وحرم ^(٢) عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذي محرم ^(٣) ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها ^(٤) . عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم ^(٥) » ، وحرم نكاح ما فوق الأربع لقوله تعالى :

(١) روى النسائي قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس من قدموا عليه عن الدباء وعن النكير والمزفت والمزاد المجبرية ، وقال (انتبه في سقائناك وأوكه واشربه حلوا) قال بعضهم : ائذنى لي يا رسول الله في مثل هذا . قال (إذا تجعلها مثل هذه) وأشار بيده يصف ذلك (راجع نيل الأوطار ج ٩)

(٢) بالتأمل في هذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بمحصل المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع . وبعضها مطلق كسفر المرأة مع غير ذي محرم ، والخلوة بالأجنبية . وليس يلزم في المفسدة خصوص الزنا ، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته ، وهو مطلقون في غالب الناس فيطرد الباب . وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان . وعليك بالنظر في الباقي فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم ، فالغالب أن مجردة لا يكون سبباً في إفساد الحج بالنكاح

(٣) روى أحمد : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها ، فإن نالها الشيطان) وروى أيضاً : (لا يخلون رجل بامرأة لا تخل له فإن نالها الشيطان ، الا محرم) اه نيل الأوطار (ج ٦)
وروى الشيخان : (لا يخلون رجل بامرأة الا ومعه ذو محرم ولا تسافر المرأة الا مع ذي محرم الخ) اه نيل الأوطار (ج ٥)

(٤) روى مسلم : (لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها) وقال ابن عباس : (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) اه نيل الأوطار (ج ٤)

(٥) رواه ابن عدى . وقد روى ابن حبان هذه الجملة وجعل الخطاب فيها لجماعة الاناث (نيل الأوطار) .

(ذلك أدنى أن لاتعولوا) وحرمت خطبة المعتدة تصرّيحاً ، ونكاحها . وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح ، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمُحرم . ونهى عن البيع والسلف ، وعن هدية المديان ، وعن ميراث القاتل ، وعن تقديم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين . وخرم صوم يوم عيد الفطر ، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور ، إلى غير ذلك مما هو ذريعة ، وفي القصد إلى الأضرار والمفسدة فيه كثرة ، وليس بغالب ولا أكثرى^(١) . والشرعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم ، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة . فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة ، بل هو أصل من أصولها ، راجع إلى ما هو مكمل إما لضرورة أو حاجي أو تحسيني ، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى .

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار^(٢) .
والدليل على ذلك أوجه :

(أحدها) أن المصالح إما دينية أخروية ، وإما دنيوية . أما الدينية فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسباً تقدم ، وليس الكلام هنا فيها ، إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد ، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها . فإذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه ، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين ، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلاً .

(١) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله ، ولكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر

(٢) يأتي له محترزه في قوله (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فانه عند ذلك الخ) وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه ، لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار فلم يبعد أمرنا من أنما على ما تضمنته التكليف ، لأنه أخذ شروطه

(والثاني) أنه لو كان الغير مكلفاً بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكلف ، ولا كان مطلوباً بها ألبة ؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة ، وقد قام بها الغير بحكم التكليف ، فلزم أن لا يكون هو مكلفاً بها ، وقد فرضناه مكلفاً بها على التعيين ، هذا خلف لا يصح

(والثالث) أنه لو كان الغير مكلفاً بها فاما على التعيين ، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح . أما كونه على التعيين فكما تقدم ، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية ، فيلزم أن يكون واجباً عليه عيناً^(١) ، غير واجب عليه عيناً^(٢) في حالة واحدة . وهو محال

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة ، فانه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها ، فيجب على الغير القيام بها . ولذلك شرعت الزكاة ، والصدقة ، والاتراض ، والتعاون ، وغسل الموتى ودفنهم ، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم ، وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلائها ، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها . فعلى هذا يقال : كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه ، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر ، فالعبد لما استغرق بمنافعه مصالح سيده كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه ، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده ، فهو قد ملك منافعها البالغة من جهة الاستمتاع ، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته ، فكان مكلفاً بالقيام عليها ، فقال الله تعالى : (الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) الآية^(٣)

(١) بالفرض الأصلي

(٢) يفرض أن الغير مكلف به كفاية ، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية ؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعيناً

(٣) لأنه يدخل في قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) نفقات الزوجة غير المهر ، فهو أحد التفسيرين ، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة ، فكان من جملة أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مع ذلك على القيام بمصالح نفسه أو لا — أعنى المصالح الدنيوية المحتاج إليها —
فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه .
والدليل على ذلك أنه إذا كان قادراً على الجميع ، وقد وقع عليه التكليف بذلك ،
فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف ، فطلب
تحصيلها من جهة غيره غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل . وهو محال .
وأيضاً تقدم^(١) في المسألة قبلها جار هنا . ومثال ذلك السيد ، والزوج ، والولد ،
بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد ؛ فإنه لما كان قادراً على القيام
بمصالحه ومصالح من تحت حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به . فاذا
فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر في
دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة ، ينظر فيه من جهة أخرى^(٢) لا تندح في
هذا التقرير .

وإن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف ،
فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة
فإن كانت خاصة سقطت ، وكانت مصالحه هي المقدمة ؛ لأن حقه مقدم على
حق غيره شرعاً ، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة ؛ فإن معناه جار هنا
على استقامة ، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً .
وإن كانت المصلحة عامة فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه ،

(١) أى من الأدلة الثلاثة ، كما أن هذا الدليل جار في تلك المسألة أيضاً بتغيير
بسيط في المقدمة الأولى ، فيقال : إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه
التكليف بذلك الخ

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة . ويجرى في الرقيق حكمه أيضاً

على وجه لا يخل بأصل مصالحهم ، ولا يوقعهم في مفسدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها . وذلك أنه إما أن يقال للمكلف لا بد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك ، أو بما يخصك فقط ، أو بما يعم غيرك فقط . والأول لا يصح ؛ فإننا قد فرضناه بما لا يطاق ، أو بما فيه مشقة تسقط التكليف ، فليس بمكلف بهما معاً أصلاً . والثاني أيضاً لا يصح ؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا ، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه ، فإنه لا يكلف إلا بما يخصه على تنازع^(١) في المسألة ، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة ، فذلك واجب عليهم ، وإلا^(٢) لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة . وهو باطل بما تقدم من الأدلة^(٣) . وإذا وجب عليهم تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة ، وهو الثالث من الأقسام المفروضة

فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصلحه ، فالشرط في قيامهم بمصلحه أن يقع من جهة لا تخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر .

وقد تعين ذلك في زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسلمين ، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا لطلق المصالح كيف اتفقت ، وهو « مال بيت المال » فيتعين لإقامة مصلحة هذا المكلف ذلك الوجه بعينه ،

(١) أى كما تقدم نظيره في مسألة الترس ، وإن كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره

(٢) أى والانتقل انه لا يصح ، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة . لزم تقديم الخاصة على العامة بإطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل

(٣) التى هى النهى عن تلقى السلع . والاتفاق على تضمين الصناع ، الى غير ذلك

٣٦٨ (المسألة السابعة) من كلف بمصالح غيره وجب على المسلمين القيام بمصلحه

ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه ، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين ، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم ، وضرر على المقوم لهم .
أما مضرة القائم فمن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح ، والمننُ يأبأها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات . وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة ؛ ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول ، وقالت جماعة إذا وهب الماء لعادم الماء للطهارة لم يلزمه قبوله وجاز له التيمم ، إلى غير ذلك . وأصله قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة ، وما ذاك إلا لما في المن من إهداء المتصدق عليه . وهذا المعنى موجود على الجملة في كل ما فرض من هذا الباب . هذا وجه . ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرفة ، والتهمة اللاحقة ، عند القبول من المعين ؛ ولذلك لم يحز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحكماء أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجره على فصل الخصومة بينهما ، وامتنع قبول هدايا الناس للعالم ، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين ، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت ، أو في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه . ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلف لها أخصية الجزية ، التي ليس لها أصل مشروع إذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال . هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكلف بإقامتها ؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المبالغ في القيام بالمصلحة ، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحقاق الباطل ، وذلك ضد المصلحة . ولأجل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم

(فصل) فإن كان قيامه بالمصلحة العامة متلفاً لنفسه بخلاف والأرجح الإيثار ٣٣٩

مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ، (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) الى سائر ما في هذا المعنى . وبالوجه الآخر ^(١) علل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصبين . وهذا كله في غاية الظهور والله أعلم .

فصل

هذا كله فيما اذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره .

فان كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهي مسألة الترس وما أشبهها ، فيجرى فيها خلاف كما مر . ولكن قاعدة « منع التكليف بما لا يطاق » شاهدة بأنه لا يكاف بمثل هذا ، وقاعدة « تقديم المصلحة العامة على الخاصة » شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المكلف من جهتين ، ولا تتناقض فيه ؛ فلاجل ذلك احتمل الموضع الخلاف .

وإن فرض في هذا النوع اسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة . ويبدل عليه أمران : « أحدهما » قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها . فمثل هذا داخل تحت حكمها « والثاني » ما جاء في خصوص الإيثار في قصة ^(٢) أبي طلحة في تربيته على رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَجْرِي دُونَ نَحْرِكَ » ووقايته

- (١) وهو كونه ذريعة الى الميل الخ . وقد تقدم في كلامه تعليل آخر لهذا وهو منابله من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معا ، وقد يقال ان الاجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه ، والأول لا يقتضى هذا الاجماع . الا أن يقال ضمه اليه بقوى سند الاجماع
- (٢) وظاهر أنها في الموضوع ، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الخاصة .
- وحياة أبي طلحة حياة شخص ، وحياة الرسول حياة أمة

له حتى سَلَّت يده ، ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وإيثار^(١) النبي صلى الله عليه وسلم غيره على نفسه في مبادرته للقاء العدو دون الناس ، حتى يكون متقى به . فهو إيثار راجع الى تحمل أعظم المشقات عن الغير . ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته صلى الله عليه وسلم بنفسه ظاهر ؛ لأنه كان كالجُنَّة للمسلمين ، وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه من يعم بقاءه مصالح الدين وأهله ، وهو النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله . وإلى هذا النحو مال أبو الحسن النورى حين تقدم الى السيف وقال : « أوتر أصحابي بحياة ساعة » في القصة المشهورة .

وان كانت اخروية كالعبادات اللازمة عيناً ، والنواهي اللازمة اجتناباً عيناً ، فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مخلاً بهذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعاً ، أولاً

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها اذا كان الإخلال بها عن غير تقصير ؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق . ولا أظن هذا القسم واقعاً ، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع . ومثل هذا التراحم في العادات غير واقع .

وان لم يخل بها لكنه أوترها تقصاً ما بحيث يعد خلافه كلاً ، فهذا من جهة المندوبات ، ولا تعارض المندوبات الواجبات ؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام.

(١) انظر ماذا يقال في هذا ؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به صلى الله عليه وسلم خاص في مقابلة عام لا أهل المدينة ؟ إذا قيل هذا فانه يتناقض مع ما تقدم في قصة أبي طلحة ، أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الاعتبار : لجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص في مقابلة عام . وجعل إيثار أبي طلحة خاصاً لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله . فعليك بالنظر في الجمع

(فصل) فإن كان في قيامه بالمصلحة العامة تلف نفسه بخلاف، والأرجح الإيثار ٣٧١

تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها بقلبه وينظر فيها بحكم الغلبة^(١) وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نحو هذا، من تجهيز الجيش وهو في الصلاة. ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «إني لأسمعُ بكاء الصبي» الحديث^(٢) وإن لم يخل بها ولا أورثها نقصا بعد ولكن ذلك متوقع، فانه^(٣) يحل محل مفسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين، أم لا؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة؛ وكذلك السلطان أو الوالى العدل الذى يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد اذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو الحمدة، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الاخلال بهذه المصلحة العامة، فالقول هنا بتقديم العموم أولى؛ لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة، فان إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك، وقد فرضا هذا الخائف مطالباً بها، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف مالا يطيقه أو ما يشق عليه، والتعرض للفتن والمعاصي راجع الى اتباع هوى النفس خاصة، لاسيما في المنهيات، لأنها مجرد ترك، والترك لا يراحم الافعال في تحصيله. والافعال انما يلزمه منها الواجب، وهو يسير، فلا ينحل عن عتقه رباط الاحتياط لنفسه، وان كان لا يقدر على القيام بذلك الا مع العصية فليس بعذر؛ لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفضه عنه مجرد متابعة الهوى؛ اذ ليس من المشقات. كما أنه إذا وجبت

(١) ففطره فيها واشتغاله بها حتى يبيت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة. وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الام حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٤٤)

(٣) أى فان التوقع والترقب لحصول مفسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل: أى فالمقام في ذاته بما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذلك. وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل، بل يسلم منهما. أى والتوقع احتمال قوى؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل؟ أم لا؟

عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وإن فرض أنه يقع به ، بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع فان قيل : كيف هذا ؟ وقد علم أنه لا يسلم من ذلك ، فصار كالتسبب لنفسه في الهلكة ، فالوجه أنه لا سبيل له الى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك — وقد تعين عليه القيام بذلك العام — لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات ، وذلك باطل باتفاق . نعم قد يقال : إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة ، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة ، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف . وإنما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته ، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة ، لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها ، فهو موضع نظر : قد يرجح جانب السلامة من العارض ، وقد يرجح جانب المصلحة العامة ، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينتج عليه طلب ، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره — وإن كان لغيره غناء أيضا — فينتج أو يترجح الطلب . والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة ، فما رجح منها غلب ، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء ، قائم من مسألة انحراف المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلحق مثلها في جانب عظم المصلحة ، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها . ولذلك مثال واقع :

حكى عياض في المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر ابن مجاهد والقاضي ابن الطيب ، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة . فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه : هؤلاء قوم كفره فسقة ، لأن الديلم

(المسألة الثامنة) الأولى قصد مجرد الامتثال فيما شرع المصلحة ٣٧٣

كانوا روافض لا يحل لنا أن نطأ بساطهم ، ولبس غرض الملك من هذا إلا أن يقال ان مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم . ولو كان خالصا لله لنهضت . قال القاضي ابن الطيب فقلت لهم : كذا قال المحاسب وفلان ومن في عصرهم : « إن المأمون فاسق لا يحضر مجلسه » حتى ساق أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه ما عرف ، ولو ناظره لكفوه عن هذا الأمر ، وتبين له ما هم عليه بالحجة . وأنت أيضا أيها الشيخ تسلك سبيلهم ، حتى يجرى على الفقهاء ما جرى على احمد ، ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : « إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج » إلى آخر الحكاية . فقل هذا إذا اتفق يلنى في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفساد ، فلا يكون لها اعتبار . وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلى بالاخلاق والفساد ، وقد مر بيانها في أوائل هذا الكتاب والحمد لله

﴿ المسألة الثامنة ﴾

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال : (أحدها) أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها . فهذا لا إشكال فيه ، ولكن ينبغي أن لا يخلطه من قصد التعبد ؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد ، إذ ليست بعقلية ، حسبما تقرر في موضعه ^(١) ، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد . فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية ، وأبعد عن أخذ العادات للمكلف ؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها فغاب عن أمر الأمر بها ! وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة ، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد .

وأينما فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر ، إلا دليل ناص على الحصر ، وما أقله إذا نظر في مسلك العلة النصي ^(٢) ! إذ يقل في كلام الشارع

(١) مسألة الحسن والتبجح في كتب الأصول وتقدم للؤلف فيه كلام في جملة مواضع

(٢) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك

أن يقول مثلاً : « لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحكيم » . فإذا لم يثبت الحصر ، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد ، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم ، فنقص عن كمال غيره

(والثاني) أن يقصد بها ماعسى أن يقصده الشارع ، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه . وهذا أكل من الأول ؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد ، والقصد اليه في التعبد ؛ فإن الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ، ثم عمل لذلك القصد ، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة ، غافلاً عن امتثال الأمر فيها ، فيشبه من عملها من غير ورود أمر ^(١) ، والعامل على هذا الوجه عمله عادي فيفوت قصد التعبد ؛ وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى الخلق ، أو الواجهة عنده ، أو نيل شيء من الدنيا ، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر ؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه ، فلا يكمل ^(٢) أجره كمال من يقصد التعبد

(والثالث) أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم . فهذا أكل وأسلم .

أما كونه أكل فلا أنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكاً ملبياً ، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر . وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بهاجلة وتفصيلاً ، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً في تلييته التي لم يقيد بها ببعض المصالح دون بعض .

وأما كونه أسلم فلا أن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على مركز الخدمة ، فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد ، بل لا يدخل عليه

- (١) بل بمجرد هواه . وهذا مذموم ، فيكون فعل ما يشبه المذموم
- (٢) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه ، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ . ولكنه لا يخلو من الأجر ، لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم

(المسألة التاسعة) للعبد الخيرة في إسقاط حقه ، لافي حقوق الله ٣٧٥

بقي ، إلا أكثر ، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء ؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح ، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم ، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً ؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه . وأيضاً فإن حظه هنا محو من جهته ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي . والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها . ولهذا بسط في كتاب الأحكام . وبالله التوفيق

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للكلف على حال . وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة .

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة ، ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة . وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها ؛ كالطهارة على أنواعها ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، الذي أعلاه الجهاد^(١) ، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات ، والأكل والشرب واللباس ، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله تعالى أو حتى الغير من العباد ؛ وكذلك الجنائيات كلها على هذا الوزن جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها البتة . فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة أي طهارة كانت ، أو صلاة من الصلوات المفروضة ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك ، لم يكن له ذلك ، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتنص عن عهدها . وكذلك لو حاول استحلال ما كوله حتى مثلاً من غير زكاة ، أو إباحة ما حرم

(١) لأنه نهى عن المنكر ، بل عن أنكر المنكرات ، وتغييره باليد ، فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هي العليا ، فن وقف في طريق ذلك حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد

الشارع من ذلك ، أو استحلال نكاح بغير ولي أو صداق ، أو الربا أو سائر البيوع الفاسدة ، أو إسقاط حد الزنى أو الحجر أو الحراقة ، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه ، وأشباه ذلك ، لم يصح شيء منه . وهو ظاهر جداً في مجموع الشريعة ، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله .

فلا جل ذلك لا يعترض هذا بأن يقال مثلاً : إن حق العبد ثابت له في حياته وكال جسمه وعقله وبقائه ماله في يده ، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يد الغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أولاً ؛ فإن قلت « لا » وهو الفقه كان نقضاً لما أصلت به لأنه حقه . فإذا أسقطه اقتضى ما تقدم أنه مخير في إسقاطه ، والفقه يقتضى أن ليس له ذلك . وإن قلت « نعم » خالفت الشرع ؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رَحِيماً) ثم توعده عليه . وقال : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية ١ وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرّم شرب الخمر لما فيه من تقوية مصلحة العقل برهة ، فما ظنك بتفويته جملة ؟ وحجر على مبذر المال ، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال . فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة

لأننا نجيب بأن إحياء النفوس وكال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد ، لا من حقوق العباد . وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك . فإذا أكل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي ^(١) به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه

اللهم إلا أن يتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه ، وفات نسب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه ، فهناك يتمحض حق العبد ؛ إذ

(١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً

إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه ، فله الخيرة فيمن تعدى عليه ، لأنه قد صار حقا مستوفى في الغير كدين من الديون ، فان شاء استوفاه ، وإن شاء تركه . وتركه هو الأولى ابقاء على الكلى ؛ قال الله تعالى : (وَلَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) وقال : (فمن عفا وأصلح فأجره على الله) وذلك أن القصاص والدية إنما هي جبر لما فات المجنى عليه من مصالح نفسه أو جسده ، فان حق الله قد فات ولا جبر له . وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأمراض إذا كان التطبيب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب^(١) على تفصيل في ذلك مذكور في التفهيمات . وأما المال فجار على ذلك الأسلوب ، فانه إذا تعين الحق للعبد فله إسقاطه ، وقد قال تعالى : (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون) بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعى يبيحه الشارع ، فلا . وكذلك سائر ما كان من هذا الباب . وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مبتدأ ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكيم ؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقييح تحليل به أو تحريم . فهو مجرد تعدى فيما ليس لغير الله نصيب ، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة .

فان قيل : فقد تقدم أيضا أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به ، فلا شيء من حقوق العباد الا وفيه لله حق ، فيقتضى أن ليس للعبد إسقاطه ، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا ، فقسم العبد اذاً ذاهب ، ولم يبق الا قسم واحد

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنتقسم ؛ لأن ما هو حق العبد انما ثبت كونه حقا له بأثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل . وقد

(١) ينظر لطابق على ما ذكره قبل ، حتى لا يعد مخالفا له

تتقدم ^(١) هذا المعنى مبسوطا في هذا الكتاب . وإذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق لله حق

فأما ما هو لله صرفا ^(٢) فلا مقال فيه للعبد

وأما ماهو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك ، لامن جهة أنه مستقل بالاختيار . وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة ، ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له ، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق ، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حجر عليه ، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات . وإنما الشأن كله في فهم الفرق بين ما هو حق لله ، وما هو حق للعباد . وقد تقدمت الإشارة اليه في آخر النوع الثالث من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ المسألة العاشرة ﴾

التحجيل بوجه سائق مشروع في الظاهر أو غير سائق على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر ، بحيث لا يقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الوسيلة ، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود ، مع العلم بكونها لم تشرع له — فكان التحجيل

- (١) أى في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع ، والفعل الذى بعدها في تقسيم الافعال إلى ثلاثة أقسام . فقوله بعد (في آخر النوع الثالث) غير ظاهر
- (٢) أى أو كان حقه تعالى مغلبا . وقوله (وما هو للعبد) أى ما كان حقه فيه مغلبا . فتحق المدبر ألا يباع مثلا ، وكالأمور المالية ، وغيرها مما ذكر في هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا . فكل هذا حق العبد فيه مغلب ، فله إسقاطه . وعلى هذا يفهم قوله (تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة) أى وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد ، فاجتمع كلام المؤلف أولا وآخرا ، وقوله (في أنواع المتناولات) أى لا في جنسها . فليس له أن يتمتع عن الأكل أو الشراب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذلك . لأن هذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة

مشمول على مقدمتين : « إحداهما » قلب أحكام الأفعال بعضها الى بعض في ظاهر الأمر ؛ « والأخرى » جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائل الى قلب تلك الأحكام — هل ^(١) يصح شرعاً القصد اليه والعمل على وقعه ؟ أم لا ؟ وهو محل يجب الاعتناء به . وقبل النظر في الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال .

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء ، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب ؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشياء ذلك ، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها ؛ وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب ، وحرم آخر كذلك ؛ كما يجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك ، وكتعزيم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق ، وما أشبه ذلك . فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه ، أو في إباحة ذلك المحرم عليه ، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر ، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً ، فهذا التسبب يسمى « حيلة » و « تحيلاً » ؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر فإنها تجب عليه أربعة ، فأراد أن يتسبب في إسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مُسَبِّب ، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالغنى عليه ، أو قصرها فأنشأ سفرأ ليقصر الصلاة . وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر لياً كل ، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أنقله بوجه من وجوه الإتلاف كي لا يجب عليه الحج ، وكما لو أراد وطء جارية الغير فقصها وزعم أنها ماتت فقصى عليه بقيمتها فوطئها بذلك ، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقصى الحاكم بذلك ثم وطئها ، أو أراد بيع عشرة دراهم تقدماً بعشرين الى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهِزاً كالشراء الرمح وحفر البئر ونحو ذلك ، وكالفرار من وجوب الزكاة

(١) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله (التحيل بوجه الخ)

بهية المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه . وهكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام ، واسقاط الواجب . ومثله جار في تحريم الحلال ؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه . وأثبت حق لا يثبت ؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين . وعلى الجملة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام آخر ، بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن ، كانت الأحكام من خطاب التكليف ، أو من خطاب الوضع .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة ^(١) . والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة ، لكن في خصوصيات ^(٢) يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع .

﴿ من الكتاب ﴾ ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) إلى آخر الآيات فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم . وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام أحراراً لدمائهم وأموالهم ، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي . وبهذا المعنى كانوا في الدرك الأسفل من النار . وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا . وقالوا عن أنفسهم (إنما نحن مستهزئون) لأنهم تحيلوا بعبادة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة . وقال تعالى في المرائين بأعمالهم : (كَالَّذِي يَنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ) الآية ! وقال :

- (١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً . فلذا قال (في الجملة)
(٢) سيأتي له حديث (لا ترتكبوا) وهو عام . فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للعموم

(والذين يُنفقون أموالهم رِثَاءَ النَّاسِ ولا يُؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) وقال : (يُرَاؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا) فذم وتوعده^(١) ؛ لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوى^(٢) يتوصل بها إليه ، وقال تعالى في أصحاب الجنة : (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ — الآية ! الى قوله : فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ) لما احتالوا على إمساك حق المساكين بأن قصدوا الصَّرام في غير وقت إتيانهم^(٣) ، عذبهم الله تعالى بإهلاك مالهم ، وقال : (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) الآية وأشباهها ؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة^(٤) الاصطياد في غيره ، وقال تعالى : (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْسَرَ حَوْهِنَ بِمَعْرُوفٍ ، وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا — الى قوله : وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا) وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يجمع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها ، بأن يطلقها ، ثم يمهِّلها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يجمعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ،

(١) التَّوَعَّدُ في الآية الثانية اما بناء على عطف (والذين) على لفظ (الكافرين) قبله ، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرينا) توعده بأن الشيطان يكون قرينه في النار فيتلاعنان

(٢) في آيات المناققين المقدمتان السابقتان موجودتان فقيها قلب الاحكام من عدم عصمة دماهم وأموالهم إلى عصمتها ، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختيارا لما قصدوا اليه من الاحراز المذكور. أما في آيات الرياء فتوجد مقدمة جعل الافعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه ؟ تأمل

(٣) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه ، فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين

(٤) بأن حفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج ، فلا تقدر على الخروج لبعده العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت في الحقيقة اصطيادها يوم السبت ، في صورة أنه في يوم الأحد . وكان ذلك في زمن داود عليه السلام

وهكذا لا يرتجىها لغرض له فيها سوى الإضرار بها ، وقد جاء في قوله تعالى : (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا - الى قوله : الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) ان الطلاق كان في أول الاسلام الى غير عدد ، فكان الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضي عدتها ، ثم يطلقها ، ثم يرتجىها كذلك قصد أفزلت : (الطلاقُ مَرَّتَانِ) . ونزل مع ذلك : (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) الآية ! فيمن كان يضارُّ المرأة حتى تقتدى منه ، وهذه كلها حيل على بلوغ غرض^(١) لم يشرع ذلك الحكم لأجله ، وقال تعالى : (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ، غَيْرَ مُضَارٍّ) يعني بالورثة ، بأن يوصى بأكثر من الثلث أو يوصى لوارث احتيالا على حرمان بعض الورثة ، وقال تعالى (وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا)^(٢) أَنْ يَكْبَرُوا) وقوله تعالى (وَلَا تَعْلَوْهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ) الآية ! إلى غير ذلك من الآيات في هذا المعنى

﴿ ومن الأحاديث ﴾ : قوله عليه الصلاة والسلام : « لَا يَجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يَفَرِّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ »^(٣) فهذا نهى عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله ، وقال^(٤) : « لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ الْيَهُودُ وَالنَّسَارَى يَسْتَحِلُّونَ حَرَامَ اللَّهِ بِأَذْنِ الْحِيلِ » وقال^(٥) : « مَنْ أَدْخَلَ فَرْسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَقَدْ أَمِنَ »^(٦) أَنْ تُسَبِّقَ فَهُوَ قَارٍ » وقال^(٧) : « قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حَرَمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا »^(٨)

(١) أى من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائق أو غير سائق

(٢) أى بناء على أنهما مفعولان لأجله

(٣) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٤) ينظر تخريجه

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٦) أى فهو عالم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل في صورة أن الأمر محتمل كما هو الشأن في عمل المسابقة

(٧) تقدم (ج ١ ص ٢٨٩)

(٨) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم ، ولم يأكلوها هي بل أخذوها أثمانها فاتفعوا بها

وباعوها وأكلوا أثمانها^(١) ، وقال: « لَيْشَرِ بْنِ نَاسٍ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا ، يُعْرِفُ عَلَى رُؤُسِهِم بِالْعَازِفِ وَالْمُغْنِيَّاتِ ، يَخْسِفُ^(٢) اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ وَيَجْعَلُ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ » و يروى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا : « يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُسْتَحَلُّ فِيهِ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ بِخَمْسَةِ أَشْيَاءَ : يَسْتَحِلُّونَ الْخَمْرَ بِأَسْمَاءٍ يُسَمُّونَهَا بِهَا ، وَالسُّحْتِ بِالْهُدْيَةِ ، وَالْقَتْلَ بِالرَّهْبَةِ ، وَالزَّوْنِيَّ بِالنِّكَاحِ ، وَالرِّبَا بِالْبَيْعِ^(٣) » ، وقال : « إِذَا ضَنَّ النَّاسُ بِالْدِينَارِ وَالْدَّرْهِمِ^(٤) ، وَتَبَايَعُوا بِالْعَيْنَةِ ، وَاتَّبَعُوا أَذْنَابَ الْبَقَرِ ، وَتَرَكَوا الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِمْ بَلَاءً فَلَا يَرْتَفِعُهُ حَتَّى يُرَاجِعُوا دِينَهُمْ^(٥) » ، وقال : « لَعَنَ اللَّهُ الْحَلَّالَ وَالْحَلَّلَ لَهُ^(٦) » ، وقال : « لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ^(٧) » ونهى عن هدية المديان فقال : « إِذَا أَقْرَضَ

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير والبيهقي وإسناده حسن
(٢) انظره مع ما تقرر من أمن أمته صلى الله عليه وسلم من المسخ والخسف ويكنى أنه موقوف ، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوى فيقوى . وقد ورد في المصاييح عن أنس في شأن البصرة (أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسوخ إلى قردة وخنازير . وقد أوصاه صلى الله عليه وسلم أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها) فعليك باستكمال المقام . ومعروف أنهم يقولون ان الامن فيما عدا ما بين يدي الساعة ، فالتوفيق ميسور

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٠)

(٤) أى بخلوا بانفاقهما في سبيل الله وقوله (وتبايعوا بالعينة) فسرت بأن تباع الشيء بثمان لأجل ثم تشتريه نقدا بثمان أقل . فآلت المسألة الى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير . وهو الربا بعينه ، وذلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم
(٥) رواه احمد بهذا اللفظ

(٦) تقدم (ج ١ — ص ٢٧٦)

(٧) رواه في الجامع الصغير بروايتين الاولى (لعن الله الراشي والمرتشى في الحكم) عن احمد والترمذي والحاكم عن أبي هريرة قال شارحه العزيزي قال

أحدكم قرضاً فأهدى إليه أو حمّله على الدابة ، فلا يرّكبها ولا يقبلها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك ^(١) ، وقال : « القاتل لا يرث » ^(٢) ، وجعل هدايا الأمراء غلولا ، ونهى ^(٣) عن البيع والسلف ، ^(٤) وقالت عائشة ^(٥) : أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب . والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين

الشيخ : حديث صحيح — وقال المناوي في شرحه للجامع الصغير : ورواه الطبراني في الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمي ورجاله ثقات وقال المنذرى اسناده حسن . قال الترمذى : وفي الباب عن ابن عمر وعائشة . قال ابن حجر : وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اه

أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال أخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذى عنه وعن أنى هريرة . قال مصححه قال في المتقى في حديث ابن عمرو أخرجه الخمسة الا النسائي اه وقال الترمذى حسن صحيح والرواية الثانية (لعن الله الراشئ والمرثئ والرائش الذى يمشى بينهما) رواه احمد عن ثوبان قال المناوي وكذا الطبراني والبرز عن ثوبان قال المنذرى : فيه أبو الخطاب لا يعرف . والهيثمي : فيه أبو الخطاب مجهول اه وبه يعرف أن جزم السخاوى بصحة سنده مجازفة اه

(١) رواه في الجامع الصغير باللفظ (إذا أقرض أحدكم أخاه قرضاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله ، أو حمّله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) عن سعيد بن منصور في سننه وابن ماجه والبيهقى عن أنس قال العزيزى وهو حديث صحيح

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٣) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل ، في مقابلة القرض الذى لا يكون إلا لله

(٤) تقدم (ج ١ — ص ٢٧٦)

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٩٦)

﴿ المسألة الثانية عشرة ^(١) ﴾

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك ،
لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين . فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل
المشروعية فلا إشكال . وإن كان الظاهر موافقاً والمصاحبة مخالفة فالعمل غير
صحيح وغير مشروع : لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ، وإنما
قصد بها أمور أخرى معانيها ، وهي المصالح التي شرعت لأجلها . فالذي عمل
من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات إنما شرعت
للتقرب بها إلى الله ، والرجوع إليه ، وإفراده بالتعظيم والاحلال ، ومطابقة القلب
للجوارح في الطاعة والالتقياد ؛ فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ
الدنيا من دفع أو دفع ، كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك ،
أو المصلي رياء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا ، فهذا العمل ليس
من المشروع في شيء ؛ لأن المصاحبة التي شرع لأجلها لم تحصل ، بل المقصود به
ضد تلك المصاحبة .

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً : إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح
ومصاحبة إرفاق المساكين ، وإحياء النفوس المعرضة للتلف ؛ فمن وهب في آخر
الحول ماله هرواً ^(٢) من وجوب الزكاة عليه ، ثم إذا كان في حوله آخر أو
قبل ذلك استوهبه ، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداده ، ورفع لمصاحبة
إرفاق المساكين . فنعلم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ننب الشرع
التي ؛ لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له ، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً ،

(١) تفصيل واف لما أجمل في المسألة قبلها

(٢) يأتي له بلفظ (هرباً) وهو الصحيح لغة

وجلب لمودته وموآلفته ، وهذه الهبة على الضد من ذلك . ولو كانت على المشروع من التملك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ، ورفعاً لرذيلة الشح ، فلم يكن هروبا عن أداء الزكاة . فتأمل ^(١) كيف كان القصد المشروع في العمل لايهمهم قصداً شرعياً ، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي !

ومثله أن القدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيم حدود الله في زوجيتهما . فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها ، خوفاً من الوقوع في المحذور . فهذه بذلت مالها طلباً لصلاح الحال بينها وبين زوجها ، وهو التسريح بإحسان ، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة ، لافساد فيه حالاً ولا مآلاً ؛ فإذا أضر بها لتفتدى منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضر بها لغير موجب ، مع القدرة ^(٢) على الوصول الى الفراق من غير إضرار ، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحاً بإحسان ، ولا خوفاً من أن لا يقيم حدود الله ؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها من جهة الاضطرار والخروج من الاضرار ، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع .

وكذلك قول : إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة ، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص . أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته . وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين . من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع . وقد مر بيان هذا فيما تقدم . فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص ^(٣) المذاهب ، وكل قول وافق فيها (١) فالبة المشروعة لاتنافى قصد الشارع من الزكاة ، وهو رفع الشح ، والارفاق بالناس . والاحسان اليهم . أما الهبة الصورية كالصورة التي فرضها فانها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والاحسان الى عبادِه

(٢) لأن ذلك في يده دائماً

(٣) في موضوعنا هي الخيل في تلك المذاهب

(فصل) وما كان من الحيل لا يناقض مصلحة شرعية جاز وما احتمل اختلاف فيه ٣٨٧

هواه ، فقد خلع ربة التقوى ، وتماذى فى متابعة الهوى ، ونقض ما برمه الشارع ^(١) وأخر ما قدمه . وأمثال ذلك كثيرة .

فصل

فإذا ثبت لهذا الحيل التى تقدم إبطالها وضمها والنهى عنها ما هدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية . فإن فرضنا أن الحيلة لا تهمد أصلا شرعيا ، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها ، فغير داخلية فى النهى ولا هى باطلة . ومرجع الأمر فيها الى أنها على ثلاثة أقسام .

« أحدها » لاختلاف فى بطلانه ؛ كحيل المنافقين والمرائين .

« والثانى » لاختلاف فى جوازه ؛ كالنطق بكلمة الكفر ! كراهها عليها ، فإن نسبة التحيل بها فى إحراز السم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها ، كنسبة ^(٢) التحيل بكلمة الاسلام فى إحراز السم بالقصد الأول كذلك ؛ إلا أن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دينوية لا مفسدة فيها باطلاق ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بخلاف الأول فإنه غير مأذون فيه ، لكونه مفسدة أخروية ^(٣) باطلاق . والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دينوية تحل بمصالح الآخرة . فعلوم أن ما يحل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا . ومن هنا جاء فى دم النفاق وأهله ما جاء ، وهكذا سائر ما يجرى مجراه ، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع .

(١) أى ولم يكن داخلا مع سائر المكافئين تحت القانون العام المعين فى هذا التكليف

(٢) أى فى أن كلا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلا الى غرض دينوى

(٣) لما تقدم أنه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله ، لادنيوية ؛ لان فى ذلك مصلحة المناق الدنيوية من إحراز دمه وماله . لكنها اذا عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة

« وأما الثالث » فهو محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعى لحاقه بالقسم الأول أو الثانى ، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التى وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحليل جائز ، أو مخالف فالتحليل ممنوع . ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحليل فى بعض المسائل مقررًا بأنه خالف فى ذلك قصد الشارع ، بل إنما أجازاه بناء على تحرى قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحليل الجائز الذى علم قصد الشارع إليه ؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظناً لاتصدر من عوام المسلمين ، فضلاعن أئمة الهدى وعلماء الدين ، نعمنا الله بهم ، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وضع فى الأحكام من المصالح . ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها . وبالله التوفيق .

(فن ذلك) نكاح المحلل فإنه تحلل إلى رجوع الزوجة الى مطلقها الأول ، بحيلة توافق فى الظاهر قول الله تبارك وتعالى : (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) فقد نكحت المرأة هذا المحلل ، فكان رجوعها الى الأول بعد تطليق الثانى موافقا . ونصوص الشارع مفهومة لقاصده ، بل هى أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ، حتى تدُوق عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكَ »^(١) ، ظاهر أن المقصود فى النكاح الثانى ذوق العسيلة ، وقد حصل فى المحلل . ولو كان قصد التحليل معتبرا فى فساد هذا النكاح لبيته عليه الصلاة والسلام ، ولأن كونه حيلة لا يمنع ، وإلا لزم ذلك فى كل حيلة ؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه ، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق . فاذا ثبت هذا وكان موافقا للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع .

(فصل) وما كان من الحيل لا يناقض مصلحة شرعية جاز وما احتمل اختلاف فيه ٣٨٩

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة ، فمصلحة هذا النكاح ظاهرة ؛ لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين ، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح ؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه العقد إلى البقاء المؤبد ، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة ، ولأجله شرع الطلاق ، وهو كنكاح النصارى ؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين ، من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عذمة المنكوحه ، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له لإقضاء الوطر زمان الإقامة بها ، إلى غير ذلك .

وأيضاً لا يلزم إذا شرعت القاعدة السكينة لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً ، حسبما تقدم ؛ كما في نكاح حل اليمين ، والقائل : إن تزوجت فلانة فهي طالق ، على رأى مالك فيهما وفي نكاح المسافر وغير ذلك .

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا . وأما تقرير الدليل على المنع فأظهره ، فلانطول بذكره . وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبد الوهاب في شرح الرسالة ، فإليك النظر فيه .

(ومن ذلك) مسائل بيوع الآجال ؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم تقدماً بدرهمين إلى أجل ، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه ؛ وإن كان الأول ذريعة فالثاني غير مانع ، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة ، فتحترى المكاف تلك الوجوه غير قاذح ، والا كان قاذحاً في جميع الوجوه المشروعة . وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد وإنما مقصوده الثاني ، فالأول إذا منزل منزلة الوسائل ، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل ، وهذا منها ، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه ، وإن منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق ، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل ، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل .

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا وصحة قصد الشارع إليه ، في

قوله عليه الصلاة والسلام ^(١) : « بيع الجمع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيباً » ^(٢) ، فالقصد ببيع الجمع بالدراهم ، التوصل الى حصول الجنيب بالجمع ، لكن على وجه مباح . ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين ، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام .

وقول القائل ^(٣) : « إن هذا مبنى على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا ؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام : « منها » ما يَسَدُّ باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى ، وكسب أبوى الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوى الساب ، فإنه عُد في الحديث سباً من الساب لا أبوى نفسه ، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها ، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها . « ومنها » ما لا يَسَدُّ باتفاق ؛ كما إذا أحب الانسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه ، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده ، بل كسائر التجارات ، فإن مقصودها الذي أبيعته له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها . « ومنها » ما هو مختلف فيه . ومسألتنا من هذا القسم فلم نخرج عن حكمه بعد ، والمنازعة باقية فيه .

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة . وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة فطالعتها في مواضعها ^(٤) . وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب ^(٥) ، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله ، إذ كتب (١) رواه في متقى الأخبار عن البخارى . قال شارحه الشوكانى : وأخرجه أيضاً مسلم

(٢) الجمع الخاطئ من التمر . والجنيب نوع جيد من التمر . والحديث مشهور في باب الزبى في البخارى ومسلم والموطأ وغيرها

(٣) أى المانع

(٤) في كتاب أعلام الموقعين بسط عظيم في هذا الموضع

(٥) لعل الأصل : (للغريب) يعنى في مقابلة الشهير الذى للمانعين

(فصل) في بيان الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع على الجد الأوسط ٣٩١

الحنفية كالعدومة الوجود في بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب ، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه ، من غير اطلاع على مأخذ ، فيورث ذلك حرازة في الاعتقاد في الآئمة ، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين ، واضطلامهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه . وقد وجد هذا كثيراً . ولنكتف بهذين المثالين ، فهما من أشهر المسائل في باب الحيل ، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً . وقد مر منها فيما تقدم تقريباً على المسائل المقررة كثير ، وسيأتي منه مسائل آخر تقريباً أيضاً . ولكن لابد من خاتمة تكرر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرف بتمام المقصود فيه بحول الله فإن للقاتل أن يقول : إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبنى على المعرفة بمقصود الشارع ؛ فماذا يعرف ماهو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟ والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام (أحدها) أن يقال : إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي ، مجرداً^(١) عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي ، إما مع القول بأن التكليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقعت

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة مالم تدل عليها الألفاظ به وضعها اللغوي لا يعول عليها في هذا النظر ، ولا تعتبر من مقاصد الشارع

في بعض (١) فوجهها غير معروف لنا على التمام ، أو غير معروف ألبتة ؛ وببأنه في هذا حتى يمنع القول بالقياس ، ويؤكد ما جاء في ذم الرأي والقياس . وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا ، وهو رأي « الظاهرية » الذين يحصرُون مِظَان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص . ولعله يشار إليه في كتاب القياس ان شاء الله ، فإن القول به بإطلاق أخذ في طرفٍ تشهدُ الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا

(والثاني) في الطرف الآخر من هذا ، إلا أنه ضربان : « الأول » دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها ، وإنما المقصود أمر آخر وراءه . ويطرد هذا في جميع الشريعة ، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسكٌ يمكن أن يلتبس منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة ، وهم « الباطنية » فأنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالتدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم . ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياد بالله . والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء ، فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول ، وهو « الضرب الثاني » بأن يقال : إن مقصود الشارع اللغات إلى معاني الألفاظ (٢) ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق ، فإن خالف النص المعنى النظري أطرح وقدم المعنى النظري . وهو إمامنا (١) أي فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروف سرها . فالنسل مثلا في النكاح ما وجه كونه مقصودا للشارع ؟ وهكذا . وقوله (وببأنه في ذلك حتى يمنع القول بالقياس) منع القول بالقياس مبنى على هذا بناء ظاهرا ، سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأسا أو على أنها ان وقعت في البعض فسر ها غير معروف . لأنه لا يتأتى القياس على كلا القولين فقوله (وببأنه) أي يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس . ويلتزم هذا اللازم (٢) لعل الأصل (إلى المعاني النظرية) ليتسق الكلام مع ما يليه ، وليكون هذا مقابلا للنظر الأول . أما على هذه النسخة فإنه لا يوافق ما بعده ، ولا يكون مقابلا للأول

على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق ، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية . وهو رأى « المتعمقين في القياس » المتقدمين له على النصوص . وهذا في طرف آخر من القسم الأول .

(والثالث) أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً ، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ، ولا بالعكس ؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض . وهو الذى أمته أكثر « العلماء الراسخين » ، فعليه الاعتماد فى الضابط الذى به يعرف مقصد الشارع . فنقول — وبالله التوفيق — إنه يعرف من جهات :

﴿ إحداهما ﴾ مجرد الأمر والنهى الابتدائي التصريحي ؛ فان الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع . وكذلك النهى معلوم أنه مقتضى لنفى الفعل أو الكف عنه ، فعدم وقوعه مقصود له ، وإيقاعه مخالف لمقصوده ، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده . فهذا وجه ظاهر عام ، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعى

وإنما قيد بالابتدائي تحريزاً من الأمر أو النهى الذى قصد به غيره ؛ كقوله تعالى : (فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) ، فان النهى عن البيع ليس منهيًا مبتدأ ، بل هو تأكيد للأمر بالسعى ، فهو من النهى المقصود بالقصد الثانى ، فالبيع ليس منهيًا عنه بالقصد الأول ، كما نهى عن الربى والزنى مثلاً ، بل لأجل تعطيل السعى عند الاشتغال به . وما شأنه هذا فى فهم قصد الشارع من مجردة نذر واختلاف ، منشؤه ^(١) من أصل المسألة المترجمة « بالصلاة فى الدار المغسوبة » وإنما قيد بالتصريح تحريزاً من الأمر أو النهى الضمى الذى ليس بمصرح

(١) فأصل البيع مباح ، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان ، وهو أنه يكون معطلا عن السعى الى الجمعة الذى هو واجب . وهو وصف منكف فأتى فيه الخلاف

به ؛ كالنهي عن أضداد الأمور به الذي تضمنه الأمر ، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء ، فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ؛ إذ مجراها عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به . فأما إن قيل بالنفي^(١) فالأمر أوضح في عدم القصد . وكذلك الأمر بما لا يتم للأمور إلا به ، المذكور في مسألة « ما لا يتم الواجب إلا به » فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه ، فليس داخلا فيما نحن فيه . ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريح

﴿ والثانية ﴾ اعتبار علل الأمر والنهي ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟ والعلة إما أن تكون معلومة أولا . فإن كانت معلومة اتبعت ، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه ، كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالعقود عليه ، والحدود لمصلحة الازدجار . وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول النقه ، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه^(٢) . وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، إلا أن التوقف هنا وجهان من النظر :

« أحدهما » أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ؛ لأن التعدى مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل . ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكما على عمرو ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا ، لأننا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه ، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع ، فالتوقف هنا لعدم الدليل

- (١) كما هو رأى الامام والغزالي ، وهو المختار ، يقولون ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا . والأول رأى القاضى ومن تابعه
(٢) أي في الأحكام الوضعية . وما قبله في الأحكام التكليفية ، كما يرشد إليه تمثيله للقسمين ، وما يأتي بعد أيضا

٣٩٥ (الجهة الثانية) اعتبار العلة بمسالكها المعروفة ، فإن لم تعلم بالتوقف

« والثاني » أن الأصل في الأحكام الموضوعية شرعا أن لا يتعدى بها عما لها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي ؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي ، إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ، ووضع له سلكا ؛ ومسالك العلة معروفة ، وقد خبر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لما سالك من المسالك ، فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع فهذان مسلكان كلاهما متجه في الموضع ، إلا أن « الأول » يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد ، ويقتضي هذا إمكان أنه مراد ، فيبقى الناظر باحثا حتى يجد مخلصا ، إذ يمكن أن يكون مقصود الشارع ، ويمكن أن لا يكون مقصودا له . « والثاني » يقتضي جزم القضية بأنه غير مراد ، فينبني عليه نفي التعدي من غير توقف ، ويحكم به علما أو ظنا بأنه غير مقصود له ؛ إذ لو كانت مقصودا لنصب عليه دليلا . ولما لم نجد ذلك دل على أنه غير مقصود . فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه ، كالجهتد يحزم القضية في الحكم ثم يطالع بعد على دليل ينسخ حزمه إلى خلافه

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف ، والآخر لا يقتضيه . وهما في النظر سواء ^(١) ، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما ، فلا يبقى إلا التوقف وحده ، فكيف يتجهان معاً ؟

فالجواب أنهما « قد يتعارضان » عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف ؛ لأنهما كدليالين لم يترجح أحدهما على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليالين . « وقد لا يتعارضان » بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين . فيقوى عنده مسالك التوقف في مسألة ، ومسلك النفي في

(١) أي وحيد فلا يبنى عليهما حكم . ولا يكون لها ثمة : لأنها متعارضان مع التساوي ، فلا يتأتى ترجيح . فيسقطان . فكيف يتأتى الاتفاق بهما والعمل بمقتضاها ؟

مسألة أخرى ، فلا تعارض على الإطلاق

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات ، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد ، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني ، والعكس في البابين قليل . ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الانجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق ، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك ؛ وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاختصار على عين المنصوص عليه أو ما مثله . وغلب في باب العادات المعنى ، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم ، إلى ما يتبع ذلك . وقد مر ^(١) الكلام في هذا والدليل عليه . وإذا ثبت هذا فمسلك النفي متمكن في العبادات ، ومسلك التوقف متمكن في العادات .

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات ، وقد ظهر منه شيء ، فيجوز الباقي عليه ، وهي طريقة « الحنفية » ؛ والتعبدات في باب العادات ، وقد ظهر منه شيء ، فيجوز الباقي عليه ، وهي طريقة « الظاهرية » ؛ ولكن العمدة ما تقدم . وقاعدة النفي الأصل والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة

﴿ والجهة الثالثة ﴾ أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصاية

ومقاصد تابعة

مثال ذلك التكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طاب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ؛ من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء ، والتجمل بمال المرأة ، أو

(١) في المسألة الثامنة عشرة (الأصل في العبادات التعبد ، وفي العادات الالتفات إلى المعاني)

(الجهة الثالثة) النظر في المصالح التابعة : فالؤكدة للاصلية مقصودة. وما لا فلا ٣٩٧

قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح ؛ فإنه منصوص عليه أو مشار إليه ، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرى من ذلك المنصوص . وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ، ومقو لحكمته ، ومستدع لطلبه وإدامته ، ومستجلب لتوالى التراحم والتواصل والتعاطف ، الذى يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل . فاستدلنا بذلك ^(١) على أن كل مالم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً ؛ كما روى من فعل عمر بن الخطاب فى نكاح أم كلثوم بنت على بن أبى طالب ، طلباً لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك . فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ ، وأن قصد التسبب له حسن

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان ما لها إلى ضد المواصلة والسكن والواقعة ؛ كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثاً ، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التى جعلها الشارع مستدامة الى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل . وهو أشد فى ظهور محافظة الشارع ^(٢) على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك

(١) وهو مسلك المناسبة التى تلقاها العقول السليمة بالتسليم . ويبقى النظر فى عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التى قال فيها (وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة . فإذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتج الى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة

(٢) لعل الأصل (فى مضادة قصد الشارع) أى أن نكاح المتعة الذى تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره فى مضادة المواصلة التى يحافظ عليها الشارع ؛ لأن التحليل لم يدخل فيه على مدة ، وقد لا يفارقها . نعم أن

وهكذا العبادات ؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجه الى الواحد المعبود وإفراده بالمقصد اليه على كل حال ، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة ، أو ليكون من أولياء الله تعالى ، وما أشبه ذلك ، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصد الأول وباعثة عليه ، ومقتضية للدوام فيه سرّاً وجهرّاً ، بخلاف ما إذا كان المقصد الى التابع لا يقتضى دوام التبوع ولا تأكيداً كيده ؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم ، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم ، كفعل المنافقين والمرائين ، فإن المقصد الى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام ، بل هو مقول للترك ومكسل عن الفعل . ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الا ريثماً يترصد به مطلوبه ، فإن بعد عليه تركه ؛ قال الله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) الآية !

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله ، وإن كان مقتضاه حاصلًا بالتبعية ^(١) من غير قصد ؛ فإن النكاح على المقصد المؤكد لبقاء النكاح قد يحصل له الفراق فيستوى مع النكاح للمتعة والتحليل . والمتعبد لله على المقصد المؤكد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم ، فيستوى مع المتعبد للرياء والسمعة . ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكد حرّ بالدوام ، وقاصد التابع غير المؤكد حر بالانقطاع

فإن قيل : هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضى المخالفة عينا ؟ أم يكفي فيها بكونها لا تقتضى الموافقة ؟ وبيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضى المقاطعة عينا فلا يصح ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية . ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليقوع بها وما أشبه ذلك — مما لا يقتضى مواصلة ولكنه مع ذلك لا يقتضى عين المقاطعة — مخالف لقصد الشارع في شرع النكاح ، ولكنه لا يقتضى

المعنيين متلازمان. ففى كان نكاح المتعة أشد مضادة لقصد الشارع لورود النهى عنه كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة

(١) أى قد يحصل بالتبعية

المخالفة عينا ؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها ، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضرورة لازمة ، لجواز الصلح ، أو الحكم على الزوج ، أو زوال ذلك الخاطر السببي . وإن كان القصد الأول مقتضيا فليس اقتضاؤه عينا فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لاشك في امتناعها و بطلان مقتضاها مطلقا ، في العبادات والعادات معا ، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر ؛ وكذلك لا يصح له أن يزوجه بذلك القصد . وأما ما لا يقتضي المخالفة عينا كالنكاح بقصد المضارة ، ونكاح التحليل عند من يصححه ، فإن هنا وجهين من النظر ؛ فإن القصد وإن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة . فمن ترجع عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن ترجع عنده جانب عدم تعين المخالفة لم يمنع . ويظهر هذا في مثال نكاح المضارة ؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والمنوع . فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه ، وهو في البقاء أو الفسوخ ممكن ، إلا أن المضارة مظنة للفسوخ . فمن اعتبر هذا المقدار منع . ومن لم يعتبره أجاز

فصل

وهذا البحث منى على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معا . أما في العادات فهو ظاهر ، وقد مر منه أمثلة . وأما في العبادات فقد ثبت فيها . فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه ، باخلاص التوجه إليه ، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكور له ، قال تعالى : (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) وقال : (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ)^(١) وفي الحديث : « ان المصلي يُناجى ربه »^(٢)

(١) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية ، بدليل جعله النهي عن الفحشاء من التوابع

(٢) جملة من حديث رواه أحمد بإسناد صحيح (نيل الأوطار ج ٣)

ثم إن لها مقاصد تابعة ؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة اليها من
أنكداد الدنيا ؛ في الخبر : « أرْحَمْنَا بِهَا يَا بَلال »^(١) وفي الصحيح : « وجُعِلَتْ قُرَّةُ
عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ »^(٢) وطلب الرزق بها ؛ قال الله تعالى : (وأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ
وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا . نَحْنُ نَرْزُقُكَ) وفي الحديث^(٣) تفسير هذا
المعنى . وإنجاح الحاجات ، كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة . وطلب الفوز بالجنة
والنجاة من النار ، وهي الفائدة العامة الخالصة . وكون المعلى في خفارة الله ؛ في
الحديث : « مَنْ صَلَّى الصَّحْرَ لَمْ يَزَلْ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ »^(٤) ونيل أشرف المنازل ، قال
تعالى : (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبِّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا) نأعطى
بقيام الليل المقام المحمود .

وفي الصيام سدُّ مسالك الشيطان ، والدخول من باب الريان ، والاستعانة على التحصن
في العزبة ؛ في الحديث : « من استطاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَبْتَزْجْ » ثم قال : وَمَنْ
لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّ لَهُ وَجْهًا »^(٥) وقال : « الصَّيَامُ جُنَّةٌ »^(٦) وقال :
« وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّيَامِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الرِّيَّانِ »^(٧)

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة ، وفوائد دنيوية .
وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية ، وهي الاقبياد والخضوع لله كما تقدم ، وبعد هذا
يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها ومساها . وهي تابعة فينظر فيها بحسب

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٩)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٩)

(٣) سيأتي قريباً

(٤) رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم (من صلى الصبح فهو في ذمة الله الخ)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٢٢٠)

(٦) جزء من حديث أخرجه الستة

(٧) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائي . وأخرج في التيسير عن الحسنه

الا أبا داود (إن في الجنة باباً يقال له الريان لا يدخله الا الصائمون . فاذا دخلوا أغلق
فلا يدخل منه أحد)

(فصل) هذا النظر الأخير يجري في العبادات أيضاً ٤٠١

التقسيم المتقدم : فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص . ومنه كطلب المال والجاه ، فإن هذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي ، بل هو على خلاف ذلك . والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام ، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ . وينبغي تحقيق النظر فيها . وفي الثاني يقتضي لعدم التأكد ، وما يقتضي من ذلك ضد التأكد عنا ، وما لا يقتضيه عينا .

وأيضاً فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع ، وحلى بحليها ، وأول ذلك الثواب في الآخرة ، من النور بالجنة والدرجات العلى . ولما كان هذا المعنى — إذا قصد — باعثاً على العمل الذى أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته ، كان التبع لله من جهته صحيحاً ، لادخل فيه ولاشوب ؛ لأن القصد الرجوع الى من بيده ذلك والاخلاص له . وما جاء في ذلك مما عده بعضهم طلباً للاجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه .

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمّد أو يعظم أو يعطى ، فهذا عامل على الرياء ، ولا يثبت فيه كما تقدم . وأيضاً فإن عمله على غير أصالة ؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث . وإن فرض خالصاً لله لكن قصد به حصول هذه النتيجة فليس هذا القصد بقو للاخلاص لله ، بل هو مقول لترك الاخلاص

اللهم إلا أن يكون مضطراً الى العطاء ، فيسأل من الله العطاء ، ويسأل له لأجل ما أصابه من الضراء بسبب المنع ، فقد الأسباب ، ويكون عمله بمقتضى محض الاخلاص لا ليراه الناس ، فلا إشكال في صحة هذا ، فانه عمل مقتضى لما شرع نه التبعد^(١) ومقو له . وأصله قول الله تعالى : (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا اضطرب أهله الى

(١) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه

فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة ، ^(١) لأجل هذه الآية . فهذه صلاة الله يستمنح بها ما عند الله .

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربي وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته ، وتصح إمامته ، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام ، فلا بأس به عندهما ، لأنه قائم بما أمر به ، وتلك العبادة الظاهرة لا تندح في أصل مشروعية العبادة . بخلاف من يقصد ^(٢) ثبوت العدالة عند الناس أو الامامة أو نحو ذلك ، فإنه مخوف ولا يقتضى ذلك العمل المداومة ، لأن فيه ما في طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة .

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع الى العمل لنيل درجة الولاية أو العالم أو نحو ذلك ، فيجرى فيه الأمران ^(٣) . ودليل الجواز قوله تعالى : (واجمعاً للمتقين إماماً) . وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله : « لأن تكون قلبها أحب إلى من كذا وكذا » وانظر في مسألة العتبية ! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هذين الأمرين

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل ، والاطلاع على عالم الأرواح ، ورؤية الملائكة وخوارق العادات ، ونيل الكرامات ، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية ، وما أشبه ذلك . فلقائل أن يقول : إن قصد من هذا بالتعبد جاز وسائع ؛ لأن حاصله راجع الى طلب نيل درجة الولاية ، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفين من الناس . وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقى اليه . ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا ، ولا فرق . وقد يقال : إنه

(١) تقدم هذا الحديث بمعناه (ج ١ - ص ٢٠٩)

(٢) أى ولم يكن مأموراً شرعاً بذلك . بحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة

(٣) وهما قصد أن يحمد أو يعظم أو يعطى . والقصد الذى قبله الذى لا مانع

منه : وقوله (ودليل الجواز) أى جواز أحد القصدين وهو السابق : أما الثانى فلا يختلف في منعه

خارج عن نط ما تقدم ؛ فانه تخرص على علم الغيب ، ويزيد بانه جعل عبادة الله وسيلة الى ذلك ، وهو أقرب الى الاقطاع عن العبادة ؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) الآية . كذلك هذا إن وصل الى ما طلب فرح به ، وصار هو قصده من التبتد ، فقوى في نفسه مقصوده وضعفت العبادة ؛ وإن لم يصل رعى بالعبادة ، وربما كذب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المخلصين . وقد روى أن بعض الناس سمع بحديث : « مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَتَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ »^(١) فتعرض لذلك لينال الحكمة ، فلم يفتح له بابها ، فبانت القصة بعض الفضلاء ، فقال : « هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله » وهكذا يجري الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها . ولا أعلم دليلاً يدل على طلب هذه الأمور ، بل ثم ما يدل على خلاف ذلك ؛ فإن ما غيب عن الإنسان بما لا يتعاق بالتكليف لم يطلب بدركه ، ولا حُضَّ على الوصول اليه . وفي كتب التفسير أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما بال الهلال يبدؤ رقيقاً كالخيط ، ثم ينمو الى أن يصير بدرًا ، ثم يصير الى حاله الأولى ؟ . فترلت : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَيَّامِ . قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ . وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) الآية ! فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثلاً شاملاً لمقتضى هذا السؤال ، لأننا نطلب لما لم يؤمر بتطلبه

(١) ذكره في الترغيب والترهيب بلفظ (من أخلص لله أربعين يوماً) وقال ذكره ، وابن في كتابه عن ابن عباس ، ولم أره في شيء من الأصول التي منها ، ولم أقف له على اسناد صحيح ولا حسن ، إنما ذكر في كتاب الضعفاء كالكمال وغيره ، لكن رواه الحسن بن الحسن المروزي في زوائده في كتاب الزهد لعبد الله بن المبارك وذكره مرسلًا وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول بن إسماعيل . وقد ذكره في تذكرة الموضوعات بلفظ (مامن عبد يخلص لله أربعين صباحاً الا ظهرت يتابع الحكمة من قلبه على لسانه) وقال عنه : ضعيف وقال الصاغاني في رسالة الموضوعات إنه موضوع

ولا يقال : إن المعرفة بالله وبصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته ، ومن جملتها العوالم الروحانية ، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس ، واتساع في درجة العلم بالله تعالى .

لأننا نقول : إنما يطلب العلم شرعا لأجل العمل ، حسبما تقدم في المقدمات ؛ وما في عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية ، فالزيادة على ذلك فضل . وأيضا إن كان ذلك مطلوباً على الجملة كما قال إبراهيم عليه السلام : (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى) الآية فإن الجواب عن ذلك من وجوه :

(أحدها) أن طلب الخوارق بالدعاء ، وطلب فتح البصيرة للعلم به ^(١) لا تنكير فيه ؛ وإنما النظر فيمن أخذ يعبد الله ويقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء ، فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعا ما لم يدعُ بمعصية . والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له ، والخضوع بين يديه ؛ فلا تحتل الشركة . ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخرى مؤكَّد لإخلاص العمل لله في العبادة ، لما ساءل القصد إليه بالعبادة ؛ مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد ، فكيف يُحملان مثلين ؟ أعنى طلب الخوارق بالدعاء مع القصد إليها بالعبادة . ما أبعد ما بينهما لمن تأمل !

(والثاني) أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله ^(٢) لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب ، القرينة المأخذ ، السهلة الملتبس ، ما يفنى الدهر وهي باقية ، لم يبلغ منها

(١) أى بالدعاء . يعنى أن طلب ذلك بالدعاء لا تنكير فيه ، إنما التنكير في أن يقصد هذا بالعبادة . وسيدنا إبراهيم طلب ذلك بالدعاء ، لا لعبادة أخرى من العبادات . وليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة

(٢) أى على كمالات الله ، وتنزيهه ، وقدرته الشاملة . إلى آخر ما أشار إليه . وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين

في الاطلاع والمعرفة عشر المعنار ١ ولو نظر العاقل في أقل الآيات ^(١) ، وأذل المخلوقات ، وما أودع باريها فيها من الحكم والمعجائب ، لغفى العجب . وانتهى الى المعجز في إدراكه . وعلى ذلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه : كقوله : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ؟) ، (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقْتَ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ) الى آخرها (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّيْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ) الى تمام الآيات . ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة الإغارة ، فإنه إحالة على ما ينذر التوصل اليه . واذا تأملت الآيات التي ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه ، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها . فهذه النفرة كافية في أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطلوباً لم ينبغ أن يطلب

(والثالث) أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفي ؛ فإن الاعتناء بتطلب تجريد النفس ، والاطلاع على العوالم التي وراء الحس ، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث ، من التألهين منهم ومن غيرهم . ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية ، من اشتراط التغذي بالنبات ، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان ، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة ، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر ، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية ، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم . وكفى بذلك حجة في أنه غير مطلوب ، كما سيأتى على أثر هذا محول الله تعالى

(١) كالنحلة ، والفلة . والفراشة ، وما يسمى بالميكروبات ، وغير ذلك . فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص ، واعترف علواؤها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث

(والرابع) أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبيات ، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية ، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية ، والمغيبيات تحت أطباق الثرى ؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى . فكما لا يصح أن يقال بجواز التعبد لله قصد أن يطلع الأندلسي على قطر بغداد وخراسان ، وأقصى بلاد الصين ، فكذلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على ما ليس من قبيل المحسوسات

(والخامس) أنه لو فرض كون هذا سائفا فهو مخوف بعوارض كثيرة ، وقواطع معترضة ، تحول بين الانسان ومقصوده ، وإما هي ابتلاءات يبتلى الله بها عباده لينظر كيف يعملون . فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح ، فيصير طلبها مرجوحا . ولذلك لم يمتد إلى طلبها المحققون من الصوفية ، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر ، حتى بالغ بعضهم فقال في طلب الثواب ما تقدم . وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضى وضعها الاخلاص التام ، فلا يليق به طلب الحظوظ ؛ فان طالب العلم بالروحانيات إيمان أن يكون لأمر الله ورسوله بها ، وهذا لا يوجد . وإما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه ، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية ، والعجائب المبتوثة في الأرض ، لا لغير ذلك ، وهذا مجرد حظ لاعادة فيه . ومقصود الأمر أن مثل هذا لا يكون عاضدا لما وضعت له العبادة في الأصل ، من التحقق بمحض العبودية فإن قيل : فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ . فقال : ترك المعاصي . ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة ، وأن الخير لا يأتي إلا بالخير كما في الحديث ، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر . فهل للانسان أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير ؟ أم لا ؟ فإن قلت « لا » كان على خلاف هذه القاعدة ، وإن قلت « نعم » خالفت ما أصلت

فالجواب أرى، هذا نمط آخر . وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر ، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه ، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك . فهذا عون بالطاعة على الطاعة ، ولا إشكال فيه . وقد قال الله تعالى : (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ) ، وقال : (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) الآية ١ . ومسألة الحفظ من هذا . وأما ما وقع الكلام فيه فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة ، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص !

فالحاصل ^(١) لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادات وغير قادح في الاخلاص فهو المقصود التبعي الساتع ، وما لا فلا . وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام :

« أحدها » ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية ، وربطها ، والثوق بها ، وحصول الرغبة فيها ، فلا شك أنه مقصود للشارع ، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح

« والثاني » ^(٢) ما يقتضى زوالها عينا ، فلا إشكال أيضا في أن القصد إليها يخالف لمقصد الشارع عينا ، فلا يصح التسبب بإطلاق

« والثالث » ما لا يقتضى تأكيدها ولا ربطها ، ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا ، فيصح في العادات دون العبادات ^(٣) . أما عدم صحته في العبادات فظاهر . وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والثوق بعد التسبب .

(١) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادات . وقوله (وأن المقاصد الأصلية

على ثلاثة أقسام الى قوله : الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعاداتها

(٢) أى ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه . أما مثل

قطع الشهوة بالصيام فمع كونه من هذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحفظ في بالعبادة . فليراجع

ويحتمل الخلاف ؛ فإنه قد يقال : إذا كان لا يقتضى تأكيد المقصد الأصلي . وقد ورد الشارع التأكيد ، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع ، فلا يصح . ويقال : هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف ؛ إذ لم يقصد انحتمام رفع مقصد الشارع وضعه ، وإنما قصد في التسبب أمراً يمكن أن يحدث معه مقصود الشارع . ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً بما يقصد رفع التسبب ؛ فلذلك شرع في النكاح الطلاق ، وفي البيع الإقالة ، وفي القصاص العفو ، وأما العزل ، وإن ظهر لبادي الرأي أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع ^(١) ، لما كان كل منها غير مخالف له عيناً . ومثله ^(٢) ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خادماً ، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل . فليس خلافاً لقصد الشارع ؛ بل تقدم ، فكذلك غيره مما مضى تمثيله .

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بد ، هو الاحتيال ^(٣) بالتسبب

(١) أى فلا يعول على ما ظهر يادى الرأي لما كان غير مخالف عيناً . فيكون حينئذ صحيحاً

(٢) أى وهذا مثل ما إذا قصد الخ . فع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر ، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحاً . فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح . فيكون صحيحاً أيضاً مثله

(٣) لعل أصل العبارة هكذا : (وليس من هذا المخالف لقصد الشارع بلا بد ، وهو الاحتيال الخ) أى ليس من هذا النوع الذى أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه ، كما تقدم في بيع الآجال ، وكالهبة للفرار من الزكاة . فإنه لا يعد من هذا النوع الذى فيه الكلام هنا ، وهو ما لا يقتضى تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعه ؛ لأن هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخراجه . وقوله (وأما إذا امكن) يعنى وهو القسم الثالث هنا

(الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الإذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدع ٤٠٩

على تحصيل أمر ، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا محذور تحته شرعاً إلا التوصل إلى ما وراءه . فإذا حصل خلل التسبب وانخرم من أصله ، ولا يكون كذلك إلا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبب ، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون منخرماً من أصله فليس يخالف المقصد الشرعي من وجه ؛ فهو محل اجتihad . ويبقى التسبب إن صحبه نهي محل نظر أيضاً^(١) . وقد تقدم الكلام فيه . والله أعلم

﴿والجهة الرابعة﴾ — مما يعرف به مقصد الشارع — السكوت عن شرع التسبب^(٢) ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له . وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين :

« أحدها » أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ، ولا موجب يقدر لأجله ؛ كأنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، وإنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإحراجها على ما تقرر في كتاباتها . وما أحدثه الساف الصالح راجع إلى هذا القسم ، كجمع المصحف ، وتدوين العلم ، وتضمين^(٣) الصنائع ، وما أشبه ذلك

(١) وهو ما أشار إليه كثير ابترجمة الصلاة في الدار المنصوبة

(٢) أى في الاعمال العادية . كتضمين الصنائع . وقوله (أو عن شرعية العمل)

أى في الاعمال العبادية ، كتدوين المصحف

(٣) ألم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم صنائع ؟ بل كان . فالتثليل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً فاما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل ، أو لا . وعلى كل فهو حكم إما باقرار ما كان موجوداً أو بتعديله . فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يعلق بذلك . وهو بعيد

ما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تكن من نوازل زمانه ، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ، فالقصد الشرعى فيها معروف من الجهات المذكورة قبل (١) « والثانى » أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان . فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص (٢) ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه ، كان ذلك صريحاً فى أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك ، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه

ومثال هذا سجود الشكر فى مذهب مالك ، وهو الذى قرر هذا المعنى (٣) فى العتبية من سماع أشهب وابن نافع ؛ قال فيها : وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً . فقال : لا يفعل . ليس هذا بما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق - فيما يذكرون - سجد يوم اليمامة شكراً لله . أسمعتم ذلك ؟ قال : ما سمعت ذلك ، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشئ فيقول هذا شئ . لم أسمع له خلافاً . قيل له : إنما نسئلك لنعلم رأيك فرد ذلك به . فقال : نأتىك بشئ آخر أيضاً لم تسمعه منى : قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده ؛

- (١) أى فى الجهة الثالثة . وهى ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرى من النصوص
(٢) أى فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له . وأنت ترى أصل الكلام عاماً فى العبادى والعبادى ، ولكنه ساق الكلام فى هذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة ، وهو الذى يقال فيه بدعة وغير بدعة
(٣) وهو الجهة الرابعة بما يعرف به مقصد الشارع

(الجهة الرابعة) سكوت الشارع عن الإذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدع ٤١١

أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا ؟ إذا جاءك ^(١) مثل هذا مما قد كان للناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بذلك ؛ لأنه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم . فهل سمعت أن أحداً منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه . هذا تمام الرواية . وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم .

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلاً إنها « فعل ما سكت الشارع عن فعله ، أو ترك ما أذن في فعله » . أو تقول : « فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه ، أو ترك ما أذن في فعله ، أو أمرٌ خارج عن ذلك » ^(٢) . « فالأول كسجود الشكر عند مالك ، حيث لم يكن ثم دليل على فعله ، والدعاء بهيئة الاجتماع في أديار الصلوات ، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات » والثاني « كالصيام مع ترك الكلام ، ومجاهدة النفس بترك ما كولات معينة » والثالث « كما يجاب شهرين متتابعين في الظهار لو أجد الرقة » .

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعي ، فلا يصح بحال . فكونه بدعة فيجوز بين وأما الضربان الأولان - وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه - فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع ؟ وهما

(١) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولاً ، وبه يظهر قوله (بشيء آخر لم تسمعه مني . راجع الجزء الثاني من الاعتصام في فصل (ثم أتى بما أخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بغض الاختلاف في المعنى (٢) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه . فإن إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لو أجد الرقة ليس مما سكت عنه الشارع ، بل هو ضد لما نص عليه الشارع . وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقها

لم يتواردا^(١) مع المشروع على محل واحد ، بل هما في المعنى كالمصالح المرسل^(٢) ،
والبدع إنما أحدث لمصالح يدعيها أهلها ، يزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع ،
ولا لوضع الأعمال . أما القصد فسلم بالفرض^(٣) ، وأما الفعل فلم يشرع الشارع^(٤)
فعلًا نوقض بهذا العمل المحدث ، ولا تركًا لشيء فعله هذا المحدث ، كترك الصلاة ،
وشرب الخمر ؛ بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع ، والمسكوت من الشارع
لا يقتضي مخالفة ، ولا يفهم^(٥) للشارع قصدًا معينًا دون ضده وخلافه . فإذا كان
كذلك رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح ؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه ، إعمالًا
للمصالح المرسل^(٦) ؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه ، إعمالًا للمصالح أيضًا ؛ وما لم نجد
فيه هذا ولا هذا فهو كسائر الباحات ، إعمالًا للمصالح المرسل^(٧) أيضًا — فالحاصل أن كل
محدث يفرض ذمها تساوي المحدث المحمود في المعنى^(٨) . فهاوجه ذم هذه ومدح هذه؟
ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص .

(١) لأنه لا مشروع في هذا الفرض . وهو توجيه لانكار الأمرين معا
(٢) أي التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها ، فهي مرسل عن الدليل
(٣) لأن فرض الكلام أنه وجد مقتضى للفعل مثلا أو للترك ، كحصول النعمة
المستحقة للشكر في سجوده . فلا مخالفة للقصد ، لما علمناه سابقا في (الجهة الثانية بما يدل
على قصد الشارع)

(٤) أي وهو أصل الفرض أيضا

(٥) هذه الزيادة لا حاجة إليها هنا ، لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع
قصد معين فيه ، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هذه المسائل مسلم أنه
يوافق البدعة ، كشكر النعم المطلوب بوجه عام في موضوع سجود الشكر . وأن
المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لازائد عما هو مقرر فيه .
ولا يعزب عنك أن المصالح المرسل^(٦) إنما تجرى في غير العبادات

(٦) أي في المصاحبة والحكمة ، لأن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التي عرف .
اعتبار الشارع لها . وأي فرق بين سجود الشكر وجمع المصنف ؟ أو بين الاجتماع
للدعاء أديار الصلوات وتدوين العلم ؟ وكلاهما عون على الخير

(الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الاذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدع ١٢

وتقرير الجواب ما ذكره مالك ، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا -- إذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك -- إجماعٌ من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية في هذا المعنى . قال ابن رشد : الوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين -- يعنى سجود الشكر -- لا فرضا ولا نفلا ؛ إذ لم يأمر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعله ؛ ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله ، والشرائع لا تثبت الا من أحد هذه الوجوه -- قال : واستدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل ، صحيح ؛ إذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين ، وقد أمروا بالتبليغ -- قال : وهذا أصل من الأصول ، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخضر والبقول ، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم : « فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ وَالْبَقَالُ الْعُشْرُ . وَفِي مَا سَقَى بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ » (١) لأننا نزلنا ترك نقل أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لازكاة فيها ، فكذلك نزل ترك نقل السجود عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيه . ثم حكى خلاف الشافعي والكلابن عليه . والمقصود (٢) من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة ، لا توجيه أنها بدعة على الإطلاق

(١) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه

(٢) أى مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريقته في توجيهه وبيان معنى كونها بدعة . يعنى يأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ما كان المقتضى لها موجودا في زمانه صلى الله عليه وسلم ولم يشرع لها حكما زائدا ، فيعلم أن السكوت دليل على أن فسخه الوقوف عند هذا الحد . وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة . بل الذى يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعتها . وكأن هذا شبهة نبهوا من تأييد كونها بدعة . للأحاديث الواردة في سجوده صلى الله عليه وسلم شكرا . راجع المنتقى في باب السهو

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحال وأنها بدعة منكورة ، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص للزوجين ، بإجازة التحليل ايراجعاً كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة ، فاعتة على رجوعها اليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها . وهو أصل صحيح ، اذا اعتبر وضع به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها ، ودل على أن وجود المعنى المقتضى مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع الى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل ؛ فاذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فيبطل

﴿ ثم الجزء الثاني ﴾

فهرس الجزء الثانى

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب المقاصد

المقاصد قسمان : مقاصد الشارع ومقاصد المكلف

القسم الأول مقاصد الشارع

صفحة

- ٥ مقاصد الشارع من وضع الشريعة أربعة أنواع : مقاصد وضع الشريعة ابتداء ، ومقاصد وضعها للافهام ، ومقاصد وضعها للتكليف ، ومقاصد وضعها للامثال .
- ٦ (مقدمة) فى إثبات أن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة حفظ مصلح العباد عاجلا وآجلا

الرقم	النوع الاول	صفحة
٨	مقاصد وضع الشريعة ابتداء وفيه ثلاث عشرة مسألة :	
١٦	(المسألة الأولى) المقاصد إما ضرورة أو حاجة أو تحسينية) وأمثلة كل منها فى العبادات والمعاملات	(المسألة الرابعة) (الضروريات أصل للحاجيات والتحسينات) فيلزم من اختلالها اختلالها وقد يحصل العكس أيضا
١٢	(المسألة الثانية) (ولاكل من هذه المراتب مكمالات)	٢٥ (المسألة الخامسة) (ليس فى الدنيا مصلحة محضة . ولا مفسدة محضة . والمقصود للشارع ماغلب منهما)
١٣	(المسألة الثالثة) (لا يعتبر التكملة إذا عادت على الأصل بالابطال)	٣٠ (فصل) وإذا تعارضنا نظر فى التساوى والترجيح

صفحة	صفحة
٥٨ (المسألة الثانية عشرة)	٣٢ (المسألة السادسة)
(هذه الشريعة معصومة من الضياع والتبديل)	(وأما فى الآخرة فمحض الخير أو محض الشر للمخلدين)
٦١ (المسألة الثالثة عشرة)	وهذا لا ينافى تفاوت الدرجات والدركات
(لا بد من المحافظة على الجزئيات لأقامة الكليات)	٣٧ (المسألة السابعة)
٦٤ النوع الثانى	(المقاصد الشرعية لا تتخرم ، بل هى كلية أبدية)
مقاصد وضع الشريعة للأفهام وفيه خمس مسائل	٣٧ (المسألة الثامنة)
٦٤ (المسألة الأولى)	(المصالح والمفاسد ليست تابعة لآهواء النفوس)
(هذه الشريعة عربية ، فعلى أسلوب العرب تفهم)	٤٠ (فصل) وينبنى على ذلك قواعد : (منها) تقييد قولهم إن الأصل فى المنافع الأذن وفى المضار المنع
٦٦ (المسألة الثانية)	٤٢ (ومنها) دفع إشكال القرافى على ضابط المصلحة والمفسدة
(اللغة العربية تشارك سائر اللسان فى المعانى الأولى . ولها معان ثانوية تخصها)	٤٧ (ومنها) تقييد بعض النصوص
٦٨ (فصل) ومن الجهة الثانية تتعذر ترجمتها لا من الجهة الأولى	٤٨ (ومنها) إبطال ما قيل أن مصالح الدنيا تدرك بالعقل
٦٨ (فصل) والجهة الثانية مكتملة للأولى	٤٩ (المسألة التاسعة)
٦٩ (المسألة الثالثة)	(فى بيان الدليل القاطع على اعتبار الشارع لهذه المقاصد الثلاثة)
(هذه الشريعة أمية لا تتخرج عما ألفه الأميون .)	٥٢ (المسألة العاشرة)
— بيان الشارح أن هذه القاعدة لا تؤخذ على إطلاقها ، وإنما تجرى فى حدود معينة	(تخلف الحكم أو الحكمة فى بعض الجزئيات لا يقدح فى كلية المقاصد)
٧١ (فصل) فى بيان ما كان للعرب به	٥٤ (المسألة الحادية عشرة)
	(الأحكام مبنية على المصالح عند المصوبة والمخطئة جميعا)

فهرس الجزء الثاني من المواقات

ج

صفحة	صفحة
١٠٧	عناية من العلوم ، وأن القرآن أتى عليها بالتقرير أو التعديل أو الإبطال أو الزيادة الخ
١٠٧	٧٩ (المسألة الرابعة) في قواعد تنبئ على ما تقدم (منها) أنه ليس كل العلوم لها أصل في القرآن كما زعم كثير من الناس - ومناقشة الشارح لهذه النقطة -
١٠٨	٨٢ (فصل) - ومنها - اجتناب التعمق في اللسان حيث تترخص العرب (فصل) - ومنها - أنه ينزل فهم القرآن على المعاني المشتركة للجمهور
١٠٩	٨٧ (فصل) - ومنها - أن تكون العناية بالمعاني التركيبية لا الافرادية (فصل) - ومنها - أن يكون التعريف في التكليف بالتقريب لا بالتدقيق
١١١	٩١ - وفيه تأويل ما نقل عن السلف من التدقيق ، والجواب عن تفاوت المراتب في الفهم
١١١	٩٤ - استطراد في سياسة التشريع - (المسألة الخامسة) ٩٥ هل تستفاد الأحكام من المعاني الثانوية أيضا ؟
١١٩	هذا محل نظر ، ذكر فيه أدلة الطرفين وبين تعارضها وأن الأقرب القول بالنفي .
١١٩	١٠٣ (فصل) نعم قد استفاد منها آداب شرعية لآمن جهة الوضع ، بل من جهة التأسي والتأدب بآداب القرآن ومثل لذلك بسبعة أمثلة
١٠٧	النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف . وفيه اثنا عشرة مسألة
١٠٧	(المسألة الأولى) (شرط التكليف القدرة)
١٠٨	(المسألة الثانية) (فلا تكليف بالأوصاف الجبلية كشهوة الطعام)
١٠٩	(المسألة الثالثة) (ما تردد بين الجبلي والكسبي كالشجاعة والحب والغضب والآنفة فله حكم نوعه . والظاهر أن هذه من الجبلي فلا يكلف بها بل بمبادئها أو آثارها)
١١١	(فصل) وكذلك سائر أحوال الباطن
١١١	(المسألة الرابعة) (هل ينال الحب والثواب والغضب والعقاب بالأوصاف الجبلية ؟ أما الحب والبغض فيتعلقان بها . أما الثواب والعقاب فيحل نظر)
١١٩	(المسألة الخامسة) (هل يتمتع التكليف بالشاق كما لا تكلف بما لا يطاق ؟)
١١٩	الجواب بالتفصيل تبعاً لأوجه المشقة . هي أربعة أوجه : الوجه الأول مشقة ما لا يطاق . وهي مانعة من التكليف

صفحة	صفحة
١٥٢ (المسألة الثامنة)	١٢١ (المسألة السادسة)
(الوجه الرابع مشقة مخالفة الهوى . وهي مقصودة بالتكليف)	(الوجه الثاني المشقة الخارجة عن المعتاد . وهي مانعة من التكليف أيضاً)
١٥٣ (المسألة التاسعة)	١٢٣ (المسألة السابعة)
(المشقة الأخروية غير مقصودة أيضاً)	(الوجه الثالث المشقة الزائدة على المعتاد . وهي غير مانعة من التكليف ولا مقصودة منه)
١٥٤ (المسألة العاشرة)	١٢٨ (فصل) وينبني على هذا أن للمكلف قصد العمل الشاق لا قصد المشقة
(وكذلك المشقة العائدة على غير المكلف)	١٣٣ (فصل ثان) وينبني أيضاً أنه ليس للمكلف الدخول في المشقة باختياره .
١٥٦ (المسألة الحادية عشرة)	١٣٦ (فصل ثالث) الحرج مرفوع لسببين : السبب الأول خوف الضرر أو الملل . فمن خف عليه ما يتقل على غيره أيج له احتماله
(المشقة العادية كما لا يطلب وقوعها لا يطلب رفعها وإن عظمت)	١٤٣ (فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الشرعية الأخرى . فأما من أمن ذلك فلا بأس أن يبلغ جهده في العبادة
١٥٩ (فصل) في الفرق بين الحرج العام والحرج الخاص ، ويان معنى قولهم « إذا ضاق الأمر اتسع »	١٤٨ (فصل خامس) كما أن الشارع لا يقصد بالمكلف المشقة في المأمورات لا يقصدها في المنهيات
١٦٣ (المسألة الثانية عشرة)	١٥٠ (فصل سادس) في مشقة الابتلاء بالاعداء والأمرض ، ونحوها بما هو خارج عن التكليف هل يؤمر المكلف برفعها؟ في الجواب تفصيل
(التكاليف جارية على الحد الأوسط . فإن مالت بالمكلف إلى أحد الطرفين فإنما يكون ذلك لكي تنقل المكلف من الطرف الآخر إلى الوسط)	
١٦٧ (فصل) فطرف التشديد والزجر لمن غلب عليه الانحلال في الدين . وطرف التخفيف والترخيص لمن غلب عليه التشدد	
١٦٨ النوع الرابع	
مقاصد وضع الشريعة للاعتدال . وفيه عشرون مسألة	

فهرس الجزء الثانى من المواقات

صفحة	صفحة
١٦٨	﴿ المسألة الأولى ﴾
١٧٣	(المقصد من التشريع اخراج المكلف عن داعية الهوى)
١٧٤	(فصل) وينبئ على هذا قواعد : (منها) بطلان العمل المبني على الهوى
١٧٦	(فصل ثان) ومنها - أن اتباع الهوى في المحمود طريق الى المذموم
١٧٦	(فصل ثالث) - ومنها - أن متبع الهوى كالمرائى يتخذ الأحكام آلة لاقتناص أغراضه
١٧٦	﴿ المسألة الثانية ﴾
٢٠٤	(المقاصد الشرعية ضربان : أصلية وتابعة . فالأصلية لا يراعى فيها حظ المكلف ، سواء أكانت عينية أم كفاية . بخلاف التابعة) - ومن هنا منعت الأجارة على العبادات العينية ، وحرم على القاضى أخذ أجر من المتقاضين -
٢٠٤	﴿ المسألة الثالثة ﴾
٢٠٦	(من سنن التشريع ألا يؤكد الطلب فيما يوافق الحفظ كالأكل والشرب ، اتكالا على الجيلة ، وأن يؤكد الطلب إذا خالف حفظ النفس ، كالعبادة والنظر في مصالح الغير)
٢٠٧	(فصل) تقع كل من المقاصد الأصلية والتابعة في طريق الأخرى
٢٠٧	(فصل ثان) ومن المقاصد الأصلية
٢٠٧	(فصل ثالث) ومنها - أن اتباع الهوى في المحمود طريق الى المذموم
٢٠٧	(فصل رابع) - ومنها - أن متبع الهوى كالمرائى يتخذ الأحكام آلة لاقتناص أغراضه
٢٠٧	(فصل خامس) وأصول الطاعات في مراعاة تلك المقاصد
٢٠٧	﴿ المسألة السادسة ﴾
٢٠٧	(في حكم مراعاة المقاصد التابعة وحدها أو مع الأصلية ، وهل إذا روعيتا معاً يقدح ذلك في الإخلاص ؟)
٢٠٧	والجواب بالتفصيل بين العبادة والعادة ، وبين الحظ الأخرى والديوى ، وأن قصد الحظ الأخرى بالعبادة غير قاذح ، وأما قصد الحظ الديوى مع الامتثال فهو إما قاذح أو مخلف فيه .

صفحة	صفحة
٢٥٩ (منها) أن الكرامات لها أصل في المعجزات (فصل) ٢٦٣ (ومنها) بطلان الكرامات التي لا أصل لها في المعجزات (فصل) (ومنها) جواز العمل بمقتضى الكرامات ٢٦٦ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ (أما يجوز العمل بمقتضى الكرامة ما لم تعارض حكماً شرعياً) (فصل) في أمثلة للمواضع التي يصح العمل فيها بمقتضى الكرامة ٢٧٥ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ (الشريعة هي المرجع في أحكام الباطن كما أنها هي المرجع في أحكام الظاهر) (فصل) في بيان كيفية عرض المكاشفات على الشريعة ٢٧٨ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ (أطراد العادات كلياً مقطوع لا مظنة) ٢٨٢ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ (الأحكام تابعة للعرائد الشرعية أو الوجودية) ولو تبدرت الانظار في الأولى لم تتغير أحكامها بخلاف الثانية فيغير الحكم بغيره (فصل) واختلاف الأحكام باختلاف العوائد ليس اختلافاً في أصل الخطاب	٢٢٢ (فصل ثان) وأما قصد الخط الديوى بالعادات فهو صحيح أيضاً ٢٢٧ (فصل ثالث) ونفى بالصحة فيما خالف قصد الشرع الصحة الفقية أى في الآثار الدنيوية ٢٢٧ ﴿ المسألة السابعة ﴾ (في بيان ما يقبل النيابة من الاعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه) ٢٤٠ (فصل) في بيان منشأ الاختلاف في هية الثواب ٢٤٢ ﴿ المسألة الثامنة ﴾ (من مقصود الشارع المداومة على العمل) ٢٤٣ (فصل) ومن هنا حكم ما التزمه الصوفية من الأوراد ٢٤٤ ﴿ المسألة التاسعة ﴾ (الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة) ٢٤٧ (فصل) وهذا الأصل يتضمن فوائد : (منها) إثبات القياس — (ومنها) الرد على من زعم أن الصوفية يباح لهم ما لا يباح لغيرهم ٢٤٩ ﴿ المسألة العاشرة ﴾ (مزايا الرسول ومناقبه عامة للأمة ، كما أن أحكامه عامة لهم) (فصل) وهذا الأصل ينوب عليه قواعد :

فهرس الجزء الثانى من الموافقات

صفحة	صفحة
٣٥ (فصل بوالأصل فى العادات التعليل والقياس)	٢٨٦ ﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾ (العوائد معتبرة للشارع قطعاً)
٣٠٧ (فصل ثان) فإذا وجد التعبد فى العادات لزم اتباع النص	٢٨٨ (فصل) فإن انحرفت بعادى فلها حكم العادات
٣١٠ ﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾ (لا يتخلو العادات عن التعبد أيضاً)	٢٩٢ (فصل) وإن انحرفت بغير جنس العادات ردت الى العادات
٣١٧ (فصل) لا يتخلو حكم شرعى عن حق لله وحق للعبد عاجل أو آجل	٢٩٧ ﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾ (العوائد الكلية لا تختلف فى الاعصار ، فيقضى بها على الماضى والمستقبل بخلاف العوائد الجزئية)
٣١٨ (فصل ثان) وأما من حيث حق الله وحق العبد فى العاجل فثلاثة أقسام : حق الله خالصاً ، وما غلب فيه حق الله ، وما غلب فيه حق العبد	٢٩٨ ﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾ (فى أن الطاعات والمعاصى تعظم لعظم مصالحها أو مفسدها)
٣٢١ ﴿ المسألة العشرون ﴾ (الشريعة موضوعة لبيان وجه شكر النعم والاستمتاع بها)	٣٠٠ ﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾ (الاصل فى العبادات التعبد والتزام النص)

القسم الثانى من المقاصد

مقاصد المكلف وفيه اثنا عشرة مسألة

٣٢٧ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ (فى حكم من قصد المخالفة فوافق فى العمل أو قصد الموافقة فخالف)	٣٢٣ ﴿ المسألة الأولى ﴾ (الاعمال بالنيات)
٣٤٨ ﴿ المسألة الخامسة ﴾ (فى الفعل يكون مصلحة للنفس ومضرة بالغير)	٣٣١ ﴿ المسألة الثانية ﴾ (المطلوب من المكلف موافقة قصده لقصد الشارع)
٣٦٤ ﴿ المسألة السادسة ﴾ (ليس على أحد أن يقوم بمصالح غيره العينية إلا عند الضرورة)	٣٣٢ (فصل) ينبغى للناظر الرجوع الى ما تقدم فى كتاب الاحكام
٣٦٦ ﴿ المسألة السابعة ﴾ (من كلف بمصالح غيره وجب على)	٣٣٣ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ (كل عمل قصد به غير ما قصد الشارع فهو باطل)

صفحة	صفحة
٣٨٥	المسلمين القيام بمصالحه (
(المسألة الثانية عشرة)	٣٦٧ (فصل) وإنما يكون ذلك من بيت
(الحيل مفوتة للمصالح المقصودة	المال ونحوه
من التشريع . ولذلك منعت)	٣٦٩ (فصل ثان) هل يطالب من المكاف
٣٨٧ (فصل) وأما الحيل التي لا تناقض	أن يقوم بالمصلحة العامة ولو كان في
مصلحة شرعية فهي جائزة . وما	ذلك تلف نفسه ؟ خلاف والأرجح
احتمل اختلف فيه	الايثار
٣٩١ (فصل ثان) في بيان الجهات التي	٣٧٢ (فصل ثالث) وقد تلغى المفسدة
تعرف بها مقاصد الشارع على	بجانب المصلحة العظمى
الحد الأوسط	٣٧٣ (المسألة الثامنة)
٣٩٣ (الجهة الأولى) صريح الأمر أو	(ما شرع لمصلحة فللمكلف قصد
النهى الابتدائى	ما عقل منها ، وله قصد ماعسى أن
٣٩٤ (الجهة الثانية) اعتبار العلل	يكون قصده الشارع من المصالح . وله
بمسالكها المعروفة . فان لم تعلم فالتوقف	قصد مجرد الامتثال . وهذا أفضل)
٣٩٦ (الجهة الثالثة) النظر في المصالح	٣٧٥ (المسألة التاسعة)
التابعة : فا كان منها مؤكدا للمصالح	(للبعد الخيرة في إسقاط حقه ،
الأصلية فهو مقصود ، وما لا فلا	لا في إسقاط حقوق الله)
٣٩٩ (فصل) وهذا النظر الأخير مجرى	٣٧٨ (المسألة العاشرة)
يجرى في العبادات أيضا	(في تعريف الحيل وذكر أمثلة منها)
٤٠٩ (الجهة الرابعة) سكوت الشرع	٣٨٠ (المسألة الحادية عشرة)
عن الاذن مع قيام الداعى للاذن .	(الحيل في الدين بمنوعة بالكتاب
ومن هنا حكم البدع	والسنة والاجماع)
تم الفهرس	

استدراك الأغاليط الطبيعية التي باليمن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٥	٢	العوارث	العورات
٢٠	٣	على رأس من ولد	على من ولد
٢٣	٧	في ذلك الواجب ، فكذلك	في ذلك الواجب . ولو أدخل الانسان بركن من أركان الواجب بغير عذر بطل أصل الواجب ، فكذلك
٢٨	١٢	مالا يطلق	مالا يطلق
٣٨	٢	أن الشريعة	من أن الشريعة
٤١	٣	بحسب شخص	أو بحسب شخص
٤١	٦	من المضار	من مضار
٤٦	٤	إليه	من إليه
٥٣	٥	إذا ثبت فتخلف	إذا ثبت كليا فتخلف
٦١	١٩	فيها قد جاء حتما	فيما قد جاء حتما
٧٤	١٥	لكن وجه جامع	لكن على وجه جامع
٨٣	٧	بين القرائين	بين القرائين
٩٥	٧	وجزئية وجزئية	وجزئية جزئية
٩٦	٦	مرجح فليست	مرجح وذلك كله باطل . فليست
١١٠	١	(ولا تموتن وأنتم مسلمون)	(ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)
١١٨	٦	على العمل	على الفعل
١٢٠	١١	اصلاح المنهات	اصطلاح الفقهاء
١٢٦	١٢	في طريقها	في طريقها

استدراك الأغلط المطبعية التى بالمّن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٣٧	٧	ساويتين	ساريتين
١٣٨	٩	فيؤثر أو في غيره	فيؤثر فيه أو في غيره
١٥١	٨	ممتبرا	معتبرا
١٥٣	١١	ليصت	ليست
١٥٤	٣	المطلوب	المطلب
١٥٦	٣	دنيى أو دنيوى	دنيى أو دنيوى
١٧٢	١٩	اقتضاء الهوى	اقتضاء الهوى
١٧٣	١٨	الامر والنهى	الامر أو النهى
١٧٥	٦	ألتلذاذ	الالتذاذ
١٨٤	١٣	ويتكلموا	ويتكفلوا
١٩٣	٨	أهل بيت	أهل بيت
١٩٣	٢١	بعد نفسه	يعد نفسه
١٩٩	١١ و ١٢	فلما	قلما
٢٠٠	١٥	فأن لا يلزم	فانه لا يلزم
٢٠٥	١	وأولها	وأولها وأولها
٢٠٨	١٩	فصبع	فصنع
٢١٠	١٦	تحريك	تحريض
٢٢٣	١	(هو جعل	(هو الذى جعل
٢٥٥	٥	» من آذى وليا	» من آذى لى وليا
٢٦٧	١٠	نقض الأحكام	نقض الأحكام
٢٧٦	١٣	مدارك آخر	مدارك آخر
٢٨٢	١٥	أباب العوائد	أرباب العوائد
٢٨٣	١٩	فانجزه	فانجزه

استدراك الأغلط المطبعية التي بالنسب

صواب	خطأ	سطر	صفحة
فقد تكون تلك العوائد	فقد تكون العوائد	٤	٢٨٤
أبي يزيد	أبي زيد	٩	٢٨٩
الذئوب	الذوب	٢١	٢٩٩
« أحدها »	« احدها »	١٢	٣١٣
فيتنزل على ذلك	فيتنزل دلا	٢	٣٢٨
معيماً	معيماً	١٢	٣٣٤
امثال أمراً	امثال الله	١٥	٣٣٧
ودفع الـافق	دفع الـافق	٢١	٣٥٢
إذا كان	إذا كان	٣	٣٥٤
والوالد	والولد	٨	٣٦٦
المحاسب	المحاسب	٣	٣٧٣
لغير الله فيه نصيب	لغير الله نصيب	١٤	٣٧٧
أثامها (١) وقال	أثامها (١) وقال	١	٣٨٣
أبلغني زيد	أبلغني زيد	٣	٣٨٤
هنا له وجبان	هنا وجبان	١٥	٣٩٤
كان في الناس	كان للناس	١	٤١١

استدراك الأغلط المطبعية التي بالشرح

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨	٦	جانب بها العدم	جانب العدم
١٠	٤	اقطاع	انقطاع
١٠	١٣	من الأمام	في الأمام
٢٠	٤	عما ليس رسنا	عما ليس ركنا
٥٢	٤	إلى أن لا بد	إلى أنه لا بد
٥٤	٤	أهم منه	أعم منه
٧١	١	وبالزامهم	بالزامهم
٧٩	٢	ولم يكن	ولو لم يكن
٨٩	٤	الاعواج	الاعوجاج
٩٩	٦	منها يأخذ منه حكم	منهما يؤخذ منه حكم
٩٩	١٠	الصيغة موضوع	الصيغة موضوعة
١٥٣	٤	متى حـ	حتى من
١٨٢	٢	من جهة للطبع	من جهة الطبع
١٩٤	٤	في داره	في دارى
٢٣٣	١٠	وعزه الألوسى	وعزاه الألوسى
٢٣٥	٢	ثم يطرح	ثم طرح
٢٥٠	٣	ثلاثة وعشرون	ثلاث وعشرون
٢٦٥	١١	البرقاني	البرقاني
٢٨٨	٢	في أمثاله	في مثاله
٣٠٢	١٦	فاذا أذنت	فاذا دنت
٣٠٥	٣	ويرفع الحرج	ويقع الحرج
٣١٤	١	ويصح	لا يصح
٣٢٠	٩	فالصلاة منفكة	فالصلاة تنفك
٣٢٩	٧	صح العقد وان وجب	صح العقد ووجب
٣٢٩	١١	(وإن لم يقصده)	(وإن لم يقصدوه)
٣٣٠	٥	وملاحظ له	وملاحظ له
٣٨٤	٢	إسناده حسن	إسناده جيد
٣٨٧	٥	إذا عارضت	إذا عارضت

